(١٣) مِنْ تُراثِ الرَّازِيّ

الإشارة في علم الكلام

تأليف

الإمام المتكلم النظار الأصولي الفقيه

فخر الدين أبي عبد الله محمد بن عمر الرازي البكري الشافعي الأشعري

المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

تحقيق ودراسة

أ. هاني محمد حامد محمد

رسالة ماجستير في العقيدة والفلسفة

جامعة الأزهر كلية أصول الدين

الناشر

المكتبة الأزهرية للتراث — الجزيرة للنشر والتوزيع

٩ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر الشريف - ت: ٢٥١٢٠٨٤٧

(١٣) مِنْ تُراثِ الرَّازِي

الإشارة في علم الكلام

تأليف

الإمام المتكلم النظار الأصولي الفقيه
فخر الدين أبي عبد الله محمد بن عمر الرازي البكري الشافعي الأشعري
المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

تحقيق ودراسة

أ. هاني محمد حامد محمد
رسالة ماجستير في العقيدة والفلسفة
جامعة الأزهر - كلية أصول الدين

الناشر
المكتبة الأزهرية للتراث
الجزيرة للنشر والتوزيع
٩ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر الشريف - ت: ٢٥١٢٠٨٤٧

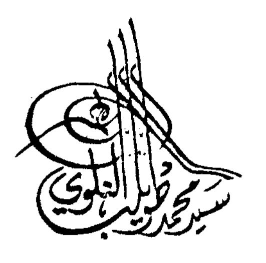
رقم الإيداع	٩٣٩٩/٢٠٠٩
الترقيم الدولى	977-315-210-3

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾

صدق الله العظيم

(البقرة: من الآية٣٢)



بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمـــــــــــة

الحمد الله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله فى مبدأ الأمر ومنتهاه وبعد:ـــ

فإن علم الكلام من أشرف العلوم التى ظهرت فى تاريخ الإسلام، وكيف لا ؟ وهو العلم الذى يدافع عن العقيدة الإسلامية، ويرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب أهل السنة والجماعة..

وتتأكد أهمية علم الكلام ــ خاصة ــ فى هذا العصر الملىء بالبدع والشبهات، والملىء كذلك بأعداء هذا الدين الذين يريدون القضاء عليه، ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون..

ولعل فى نشر تراث هذا العلم فائدة عظمى لتأكيد دور هذه الأمة فى حماية هذا الدين، والدفاع عن مقدساته، والوقوف فى وجه أعداء هذا الدين..

ولقد وفقنى الله ﷻ إلى الاتصال بهذا العلم، والتوفر على دراسته، ومحاولة الاقتراب من فهمه، فوجدت فيه الكثير من الجوانب الأصيلة التى لو أحسن استخدامها لما تركناه وبعدنا عنه، واستخدمنا مناهجه فى الدفاع عن هذا الدين الحنيف..

ولقد توفر العلماء منذ القديم على دراسة وخدمة هذا العلم، واعتبـــــروه

هو أساس هذا الدين، وأعلى العلوم الشرعية على الإطلاق ، ومن هؤلاء:ــ

الشيخ الأشعرى، والقاضى الباقلانى، وإمام الحرمين الجوينى، وحجة الإسلام الغزالى ــ رحمهم الله تعالى ــ.

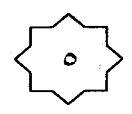
ويأتى من ضمن هؤلاء الإمام فخر الدين الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ المتوفى سنة ٦٠٦هــ ، أحد أركان هذا العلم، والذى عاش فى القرن السادس الهجرى، وأنتج العديد من المؤلفات التى تعتبر ــ بحق ــ ذات أهمية كبيرة فى مجالات متعددة من الثقافة الإسلامية، واعتبرت مؤلفاته من المصادر الرئيسية التى يرجع إليها العلماء والطلبة على حد سواء، وكيف لا وهو كما قيل عنه: {مجدد المائة السادسة للهجرة}؟.

ومن ضمن مؤلفات الإمام التى لم تحظ بالدراسة ــ بالرغم من أنها أول مؤلفاته ــ كتاب الإشارة فى علم الكلام، فاستخرت الله تعالى فى تحقيقه ودراسته، وعرضت الأمر على أساتذتى الأجلاء فى قسم العقيدة والفلسفة فتفضلوا بالموافقة عليه..

وفى الختام فإننى أتوجه بالشكر إلى كل من أسدى إلىّ عوناً وسهّل لى صعباً، وأخص بالذكر حضرة صاحب الفضيلة أستاذى الدكتور: محيى الدين الصافى الذى تفضل بالإشراف على هذه الرسالة، حيث منحنى من علمه وتوجيهه ووقته وسعة صدره ما سأبقى به مدينا، وأشكر أيضا حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الدكتور: محمد عبد الفضيل القوصى نائب رئيس جامعة الأزهر والذى ــ برغم مسئولياته الكثيرة ــ تفضل بالإشراف على هذه الرسالة المتواضعة ، فلهما من الله تعالى ثم منى جزيل الشكر والتقدير..

والله أسأل وبنبيه أتوسل أن يغفر لى ولوالدى ولمشايخى وللمسلمين





والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات، إنه سميع قريب مجيب الدعوات رب العالمين..

٨ من جماد الأول ١٤٢٨هـ

القاهرة في: ٢٥ مايو ٢٠٠٧ م

هـــانى محمـــد حامـــد محمـــد

المعيد بقسم العقيدة والفلسفة

كلية أصول الدين

القاهرة

القسم الأول

مقدمة التحقيـق

يشتمل هذا القسم على بابين:

الباب الأول: عن الإمام الرازى ويشتمل على فصلين:

الباب الثانى : الحديث عن كتاب الإشارة فى علم الكلام



الباب الأول

عن الإمام الرازى

الفصل الأول

عصر الإمام الرازى

عاش الإمام الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ فى القرن السادس الهجرى، وأول القرن السابع، وتعتبر هذه الحقبة من أدوار الضعف والانهيار فى حياة الدولة العباسية، والبلاد الإسلامية عامة، ويتجلى ذلك فى أمور ثلاثة..

١ ــ تعدد الملوك والسلاطين وتناحرهم على الملك والسلطان، الأمر الذى دفعهم إلى الأخذ بكل وسيلة لتحقيق مآربهم، حتى ولو وصل الأمر إلى الاستعانة بالعدو على بنى جلدتهم..

٢ ــ نشوب الحروب الصليبية، حيث كانت أول حملة صليبية سنة ٤٩٣هـ، واستمرت بعد ذلك إلى حوالى مائتى سنة..

٣ ــ ازدياد قوة المغول على الحدود الشرقية من العالم الإسلامى، ومن المعروف أن جنكيز خان قد هاجم أول دولة إسلامية تليه { خوارزم } سنة ٦١٧هـ، وسقطت بغداد سنة ٦٥٦هـ على يد هولاكو.

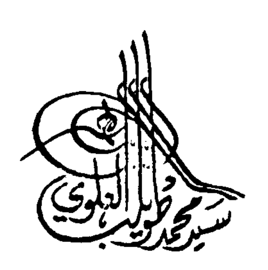
وكانت الحالة الاجتماعية بدورها أسوأ من الحالة السياسية حيث تفشى الفقر والجهل والمرض، وانتشرت الأخلاق الاجتماعية السيئة، والتى تفشت بأسلوب هدّد

كيان العالم الإسلامى وقوض أركانه.

وأما الحالة العلمية فعلى العكس من ذلك حيث كانت بلاد العالم الإسلامى تتزعم الدنيا فى الشعر والعلم والفلسفة، وساعد على ذلك السُنة التى أجراها حكام المسلمين فى مناصرة الآداب والفنون، وبتعبير ول ديورانت: { إن هذا العصر كان عصر اضمحلال متلألئ ساطع }..

هذا وقد حفل عصر الرازى بالكثير من العلماء الأعلام الذين تمتعوا بشهرة واسعة فى أوساط الفلسفة والتصوف والعلوم الإسلامية ومن هؤلاء:ـ ابن رشد، والسهروردى، وابن عربى، وعبد القادر الجيلانى، وابن الفارض، وموسى بن ميمون، وسيف الدين الآمدى، والعز بن عبد السلام، وغيرهم...

للمزيد من التفاصيل انظر:ـ البداية والنهاية لابن كثير ١٣/٥٥ وما بعدها، وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٥/١٤٤ وما بعدها، وغير ذلك..



الفصل الثانى

حياة الإمام الرازى

١ ـــ اسمه:ـــ

هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي فخر الدين، الرازى مولداً، الطبرستانى، أصلا، القرشي، التيمي، البكري نسباً، والشافعي فى الفقه، والأشعرى فى العقائد(١)..

يعرف بابن الخطيب أو ابن خطيب الرى، لأن والده كان خطيب مسجد الري، ثم خلفه هو فى منصبه بعد ذلك(٢)..

وإذا ذكر فى كتب الأصول الشافعية أو العقائد الأشعرية لقب بـــ { الإمام }، وكان يسمى فى هراة بشيخ الإسلام(٣)..

٢ ـــ مولده:ـــ

ولد الرازى فى مدينة الرى وهى مدينة قديمة مشهورة تقع فى الجنوب الغربى من طهران عاصمة إيران(٤)..

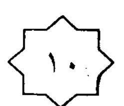
---

(١) انظر البداية والنهاية لابن كثير: ٥٥/١٣، وشذرات الذهب: ٢١/٥، ووفيات الأعيان لابن خلكان: ٣٨/٣، ومرآة الزمان: ٣٥٣/٨، وهدية العارفين: ٢١١/١ وغير ذلك..

(٢) انظر: مقدمة ابن خلدون: ص ٤٩٥، والرد على المنطقيين لابن تيمية: ص٣١..

(٣) انظر: طبقات الشافعية لابن السبكى: ٣٦/٥، ومفتاح دار السعاده: ٤٤٥/١..

(٤) انظر: معجم البلدان لياقوت الحموى: ٤/ ٢٥٥..



وكان مولده سنة ٥٤٣هـ، أو سنه ٥٤٤هـ، فى رمضان فى العشر الأخير منه على الراجح[١]..

والراجح هو القول الثانى لأن الرازى نفسه قال فى التفسير الكبير: { هذا الوقت الذى بلغت فيه إلى السابع والخمسين }، وكان ذلك فى السابع من شعبان سنة ٦٠١هـ أو بعد ذلك بقليل[٢]..

٣ ـ شيوخه:ـ

تتلمذ الرازى ـ رحمه الله تعالى ـ على العديد من الشيوخ من أهمهم:ـ

١ ـ والده: ضياء الدين عمر الذى كان أحد العلماء الأشعرية فى العقيدة، والفقهاء الشافعية فى الفروع، وله مؤلفات عديدة فى عقائد أهل السنة من أنفسها كتاب: { غاية المرام فى علم الكلام } فى مجلدين.. توفى رحمه الله تعالى سنة ٥٥٩ هـ..

وكان الرازى يلقبه بالإمام السعيد، ويذكر أنه شيخه وأستاذه[٣]..

٢ ـ الكمال السّمنانى: اشتغل عليه بعد وفاة والده مدة..

٣ ـ مجد الدين الجيلى: وهو أحد أصحاب محمد بن يحيى تلميذ الغزالى، وزميل شهاب الدين السهروردى الفيلسوف الإشراقى، وقد درس الرازى عليه علم الكلام والفلسفة[٤].

---

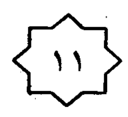
(١) انظر: شذرات الذهب: ٢١/٥ وما بعدها، والكامل لابن الأثير: ٢١٣/٧ وغير ذلك..

(٢) انظر: التفسير الكبير: ١٤٥/١٨..

(٣) انظر: طبقات الشافعية: ٧٨٤/١، وعيون الأنباء: ٣٥/٢، ونهاية العقول: ٢٥٨/١ـ أ..

(٤) انظر: ابن خلكان: ٣٨٢/٣، ومرآة الجنان: ٨/٤، وعيون الأنباء: ٣٣/٢، والبداية





٤ ـــ تلاميذه:ـــ

قال ابن خلكان عن الرازى: { كان العلماء يقصدونه من البلاد، وتشد إليه الرحال من الأقطار }[١]..

ومن أشهر تلاميذه:ـــ

١ ـــ زين الدين الكشى { عبد الرحمن بن محمد }.

٢ ـــ أثير الدين الأبهرى: من الحذاق فى دراسة المنطق والفلسفة،ومن أشهر مؤلفاته: هداية الحكمة، توفى سنة ٦٦٣هـــ [٢]..

٣ ـــ أبو بكر إبراهيم بن أبى بكر الأصفهانى: الذى أملى عليه وصيته قبل موته..

٤ ـــ أفضل الدين الخونجى: ولد سنة ٥٩٠هـــ، ودرس على الرازى المنطق والفلسفة، وتوفى سنة ٦٤٦هـــ، وهو مدفون بسفح المقطم[٣].

٥ ـــ شمس الدين الخيوبى: ولد سنه ٥٨٣هـــ ، وكان حاذقاً فى الطب والفلسفة وعلم الكلام، وقيل: إنه هو الذى أتم تفسير الرازى[٤]..

٦ ـــ تاج الدين الأرموى: كان متبحراً فى علمى الشريعة والفلسفة، اختصر

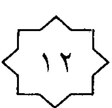
والنهاية: ١١٨/٣ وغير ذلك.

(١) انظر: وفيات الأعيان: ٣٨٣/٣..

(٢) انظر: الأعلام للزركلى: ٢٠٣/٨..

(٣) انظر: شذرات الذهب: ٢٣٦/٥، والأعلام: ٣٤٤/٧..

(٤) انظر: تاريخ الإسلام للذهبى: ١٥٥/٢٨..



المحصول للرازى، وتوفى فى بغداد سنة ٦٥٤هـ[١]..

٥ ــ مؤلفاته:ــ

وصف الصفدى الرازى بقوله:{ اجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره: سعة العبارة مع القدرة على الكلام، وصحه الذهن، والاطلاع الذى لا مزيد عليه، والحافظة المستوعبة، والذاكرة التى تعينه على ما يريده فى تقرير الأدلة والبراهين }[٢].

لذلك فقد ألف الرازى فى الكثير من العلوم الإسلامية مثل: الفلسفة وعلم الكلام والمنطق والجدل، والأدب والبلاغة والنحو، والفقه وأصوله، والتفسير، والعلوم الرياضية والطبيعية، والطب، وغير ذلك؛ وقيل: إن مؤلفاته قد بلغت حوالى مائتى كتاب..

ومن أشهر مؤلفاته:ــ

١ ــ التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، وقد طبع مرات عديدة..

٢ ــ أسرار التنزيل وأنوار التأويل.. مطبوع.

٣ ــ الأربعين فى أصول الدين.. مطبوع.

٤ ــ أساس التقديس أو تأسيس التقديس.. مطبوع.

٥ ــ كتاب الخمسين فى أصول الدين.. مطبوع.

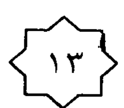
٦ ــ شرح أسماء الله الحسنى.. مطبوع.

---

(١) انظر: المرجع السابق نفس الصفحة..

(٢) انظر: الوافى بالوفيات: ٢٤٨/٤..





٧ ـ المعالم فى أصول الدين.. مطبوع.

٨ ـ نهاية العقول فى دراية الأصول.. مخطوط.

٩ ـ المطالب العالية من العلم الإلهى.. مطبوع.

١٠ ـ الآيات البينات فى المنطق.. مخطوط.

١١ ـ شرح الإشارات لابن سينا.. مطبوع.

١٢ ـ شرح عيون الحكمة لابن سينا.. مطبوع.

١٣ ـ المباحث المشرقية.. مطبوع.

١٤ ـ لباب الإشارات.. مطبوع.

١٥ ـ الملخص فى الحكمة والمنطق.. مخطوط.

١٦ ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين.. مطبوع.

١٧ ـ المحصول فى أصول الفقه.. مطبوع.

١٨ ـ نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز فى البلاغة.. مطبوع.

١٩ ـ مناقب الإمام الشافعى.. مطبوع.

٢٠ ـ شرح القانون لابن سينا فى الطب.. مخطوط.

٢١ ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين.. مطبوع.

٢٢ ـ مناظرات الفخر الرازى.. مطبوع.

٢٣ ـ الوصية...

٢٤ ـ أقسام اللذات...

٢٥ ـ السر المكتوم فى مخاطبة الشمس والقمر والنجوم وهو مختلف فى نسبته إلى الرازى، والراجح أنه له؛ لأن الرازى قد أحال عليه فى بعض مؤلفاته..

٦ ـ وفاته:ـ

اختلف المؤرخون فى مكان إقامة الرازى فى السنين الأخيرة من حياته، حيث يرى البعض أن أكثر مقامه كان فى الرى حتى قبيل وفاته إذ خرج إلى خوارزم فمرض فانتقل إلى هراة، وبعضهم يقول: إنه استوطن هراة وتملك بها ملكاً وأولد أولاداً، وأن السلطان بنى له فيها مدرسة ظل يدرس فيها حتى مات(١)..

ولا تناقض بين الرأيين، لأن إقامته الحقيقية كانت فى هراة مع زوجته وأولاده، وكان الحنين يجذبه إلى الرى موطنه الأصلى، فيذهب إليها بين الحين والحين ويخطب فى مسجدها..

ومرض الرازى فى خوارزم فنقل إلى داره فى هراة حيث اشتد عليه المرض، فأملى وصيته على تلميذه إبراهيم بن أبى بكر الأصفهانى، وقيل: إن الكرامية سمُّوه، أو دسوا له من سَمَّهُ، ومهما يكن فقد فرحوا بموته فرحاً شديداً(٢)..

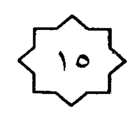
وطال مرض الرازى أشهراً طويلة، عانى فيها آلامًا كثيرة، حتى لقى بارئه يوم الجمعة ١٥ رمضان سنة ٦٠٦هـ، أو يوم الاثنين أول شوال، أو شهر ذى

---

(١) انظر: عيون الأنباء: ٣٦/٢، وإخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطى: ص ١٩٠..

(٢) انظر: طبقات السبكى: ٣٥/٥، وشذرات الذهب: ٢١/٥، والنجوم الزاهرة لابن تغرى بردى: ١٩٧/٦ وغير ذلك..





الحجة من نفس العام على اختلاف بين المؤرخين[1]..

هذا وقد خاف الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ أن تعبث الكرامية بجثته فتنبشها وتمثل بها، فطلب من تلاميذه أن يخفوا نبأ موته، وقد نفذوا ذلك، فدفنوه آخر النهار، أو فى الليل،[2]..

واختلف فى مكان دفنه فقيل: دفن فى قرية مزداخان ــ قريبة من هراة ــ وقيل: إنه دفن فى بيته[3]..

---

(١) انظر: الوافى للصفدى:٤/٢٥٠، وابن خلكان: ٣/٣٨٤، وطبقات السبكى: ٥/٣٩، وعيون الأنباء: ٢/٣٦، وسير أعلام النبلاء للذهبى ١/٢٢٨ وغير ذلك..

(٢) انظر وفيات الأعيان: ٣/٣٤٨..

(٣) انظر: المرجع السابق نفس الصفحة..

الباب الثانى

الحديث عن كتاب الإشارة فى علم الكلام

١ ـــ تحقيق اسم الكتاب ونسبته إلى مؤلفه:ـــ

لم أجد أحداً يشير إلى هذا الكتاب إلا الصفدى الذى سماه: { الإشارات }[١].. وذكره القفطى باسم: { تنبيه الإشارة }[٢].

والغريب أن هذا الكتاب يمثل مرحلة مهمة من مراحل تفكير الرازى؛لأنه ألفه فى بداية حياته العلمية لأن تابعيته فيه للشيخ الأشعرى واضحة كقوله مثـــــــــلا: { والصحيح ما ذهب إليه شيخنا أبو الحسن ﷺ}[٣].

لهذا الكتاب نسخة فى استنابول { كوبريلى ٢/٢/٩ }، وعنها أخذ فيلم محفوظ فى معهد المخطوطات العربية..

٢ ـــ وصف المخطوطة:ـــ

يوجد من هذا الكتاب نسخة وحيدة بمعهد المخطوطات التابع لجامعة الدول العربية تحت رقم ٢٠ علم التوحيد، وهى مصورة عن نسخة خطية موجودة فى مكتبة { كوبريلى } باستانبول تحت رقم { ٢/٥١٩ } ضمن مجموعة الكتاب الثانى.

---

(١) انظر: الوافى بالوفيات: ٢٥٥/٤..

(٢) انظر: القفطى: ص ١٩١..

(٣) انظر: الإشارة ورقة ٤..





وتقع هذه النسخة فى ٦٦ ورقة أو لوحة، وتحتوى كل لوحة على صفحتين {أ}، {ب} وفى كل صفحة ٢٥سطراً..

وتشير الصفحة الأولى إلى أن تاريخ النسخ كان سنة ٥٧٦هـ ــ أى فى حياة المؤلف ــ والذى كتبه بخط نسخ حسن هو: أبو سعيد بن محمد بن عمر الحموى..

ويوجد على الصفحة الثانية فهرس لموضوعات الكتاب وهى:ــ

مقدمة وخمسة فنون:-

فالمقدمة: أربعة أبواب:-

أ ــ فى أن علم الكلام من أشرف العلوم..

ب ــ فى أن الاشتغال بعلم الكلام جائز..

ج ــ فى حقيقة النظر وإفضائه إلى العلم..

د ــ فى ترتب العلم على النظر..

الفن الأول: فى إثبات ذات البارى عز وجل:ــ

أ ــ فى حدوث الأجسام..

ب ــ فى إثبات الصانع..

ج ــ فيما يستحيل على الله تعالى من الصفات..

الفن الثانى:ــ فى بقية الصفات:ــ

الباب الأول: فى العلم.

الباب الثانى: فى القدرة..

الباب الثالث: فى صفة الإرادة. **الباب الرابع:** فى الكلام..

الباب الخامس: فى البقاء. **الباب السادس:** خاتمة..

الفن الثالث: فى أفعال الله تعالى وأسمائه وفيه فصول:ـــ

الباب الأول: فى أنه لا يجب على الله شىء..

الباب الثانى: فى أسمائه تعالى وتقدس..

الباب الثالث: فيما لا يجوز إطلاقه من الأسماء..

الفن الرابع: فى النبوات..

الباب الأول: فى جواز بعثة الرسل..

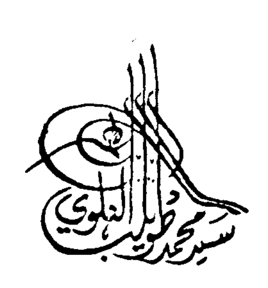
الباب الثانى: فى إثبات نبوة نبينا محمد ــ ﷺ ــ..

الباب الثالث: فى أحكام الأنبياء..

الفن الخامس: فى السمعيات ومنها المعاد..

ومكتوب بعد محتويات الكتاب:ـــ

"**كتاب الإشارة**": من تصنيف الإمام العالم الفاضل وحيد العصر وفريد الدهر، حجة الله على الخلق: فخر الدين الرازى أناله الله رضوانه، وأسكنه جناته..



٣ ـــ منهج التحقيق:ـــ

اتبعت فى تحقيق هذا الكتاب الخطوات التالية:ـــ

١ ـــ الالتزام بقواعد { الإملاء } المعاصرة بصرف النظر عما فى الأصل..

٢ ـــ وضع الزيادات بين حاصرتين وإثباتها بالنص، ليسهل على القارئ قراءة الكتاب..

٣ ـــ عدم التصرف فى الأصل بأية تغييرات، ومن ثم فقد التزمت تقسيم المؤلف لكتابه، والعناوين التى وضعها من عنده، مع عدم إضافه أية عناوين من عندى..

٤ ـــ القيام بتصحيح الأخطاء النحوية فى الأصل مع عدم الإشارة إليها..

٥ ـــ الاهتمام بعلامات الترقيم، وتقسيم الفقرات ليسهل على القارئ فهم مراد المؤلف..

٦ ـــ قمت بالتعليق على المباحث الغامضة مع تفصيل ذلك فى الهامش..

٧ ـــ قمت بتوثيق الآراء التى ينسبها المؤلف إلى غيره من كتبهم أو غيرها.

٨ ـــ قمت بالإحالة إلى المراجع التى تدرس الموضوع تفصيلا مع ذكر رقم الجزء والصفحة..

٩ ـــ قمت بالترجمة للأعلام والفرق والطوائف التى وردت بالكتاب مع بيان مراجع الترجمة..

١٠ ـــ قمت بذكر الآيات القرآنية مع النص على اسم السورة ورقم الآية فيها.

١١ ــ قمت بتخريج الأحاديث النبوية من كتب الأحاديث المعتمدة..

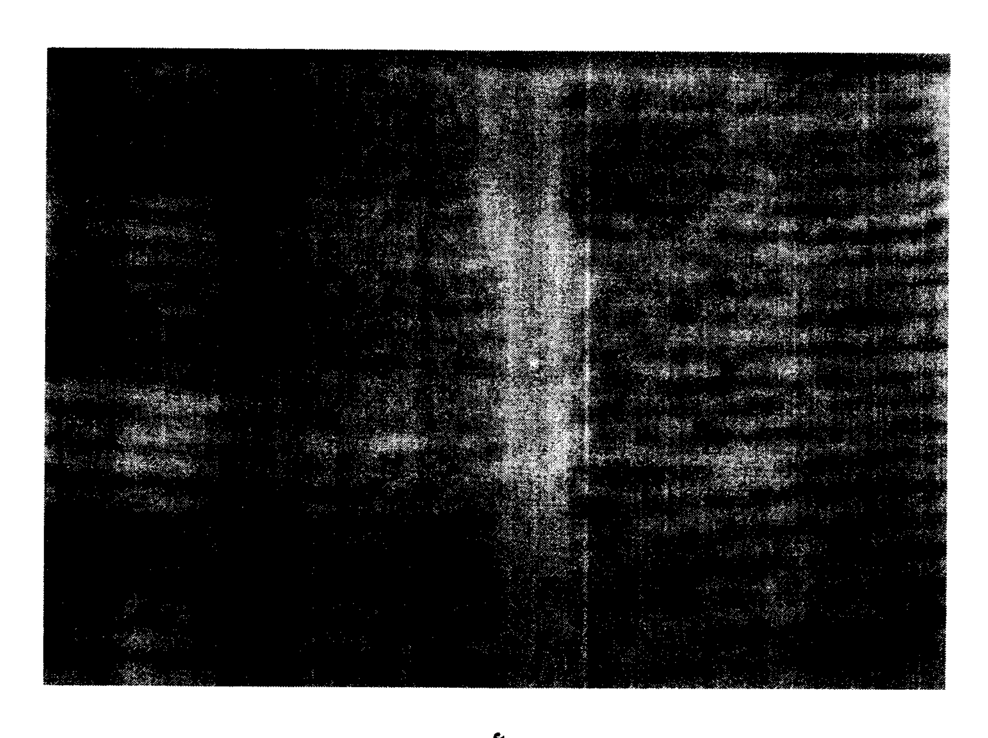
١٢ ــ قمت بشرح المفردات الغريبة مستعينا بمعاجم اللغة..

١٣ ــ قمت بعقد مقارنة تفصيلية لآراء الرازى فى هذا الكتاب، وآرائه فى كتبه الأخرى، موضحاً الآراء التى ثبت عليها، والآراء التى خرج عنها، مع محاولة ترجيح المذهب المختار..

١٤ ــ التزمت بتعيين أولئك المجهولين الذين يصفهم المؤلف بمثل قوله: قال بعض الأصحاب ، أو قيل، أو قال بعض الخصوم..

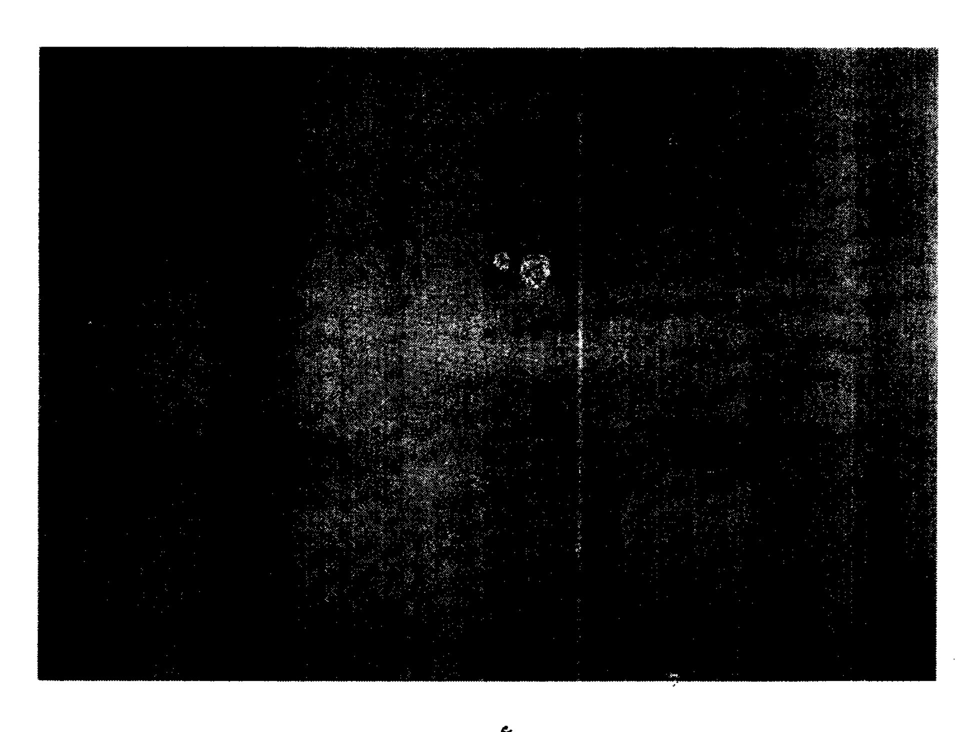
١٥ ــ كما حاولت أن أقارن بين ما ينسبه المؤلف إلى المعتزلة، وبين آراء المعتزلة أنفسهم وذلك بالرجوع الى كتبهم، أو إلى المصادر الدقيقة التى تحكى مذهبهم بدقة ودون تجنٍّ..

١٦ ــ ألحقت بالكتاب قائمة بالمراجع التى أعانتنى على الدراسة مع وضع فهرس تفصيلى لمحتويات الكتاب..



صورة الصفحة الأولى من المخطوطة





صورة الصفحة الأخيرة من المخطوطة

القســـم الثانـــى

كتاب الإشارة فى علم الكلام

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

اللهم علمنا ما تنفعنا به، وانفعنا بما علمتنا.

اعلم أن هذا الكتاب مشتمل على مقدمة وخمسة فنون:

أما المقدمة فهى مشتملة على أربعة فصول:

الفصل الأول

فى بيان أن علم الكلام من أشرف العلوم[1]

---

(١) علم الكلام هو: { علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه }، وعرفه البعض بأنه: { العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية }، وله عدة تعريفات أخر ضربنا الذكر صفحاً عنها لأن معظمها يقوم على تحديد مهمة علم الكلام الأولى ونعنى بها: مهمة الدفاع عن العقيدة الإسلامية ودفع الشبهات عنها، والوقوف فى وجه الملحدين أعداء الإسلام.

ويسمى علم أصول الدين، وسماه أبو حنيفة ﷺ بالفقه الأكبر، وله فيه رسالة توضح أصول العقيدة الإسلامية سميت بالفقه الأكبر، وسماه البعض بعلم النظر والاستدلال، ومن أسمائه: علم التوحيد والصفات.

وموضوعه: هو المعلوم من حيث إنه يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً،

وذلك لأن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع، وإما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الأجسام من الجواهر المفردة، وجواز الخلاء وانتفاء الحال، وعدم تمايز المعدومات المحتاج إليها في المعاد، وكون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته، والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال، فإن حكم على المعلوم بما هو من العقائد تعلق به إثباتها تعلقاً قريباً، وإن حكم عليه بما هو وسيلة إليه تعلق به إثباتها تعلقاً بعيداً، وللبعد مراتب متفاوتة.

وقيل موضوعه: ذات الله تعالى إذ يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي هي صفاته الثبوتية والسلبية، وعن أفعاله: إما في الدنيا كحدوث العالم، وإما في الآخرة كالحشر، وعن أحكامه فيهما كبعث الرسل، ونصب الإمام في الدنيا من حيث إنهما واجبان عليه تعالى أو لا، والثواب والعقاب في الآخرة من حيث إنهما يجبان عليه أم لا.

ويرى الغزالي ــ رحمه الله تعالى ــ أن موضوعه هو: الموجود بما هو موجود، أي من حيث هو هو غير مقيد بشيء، ويمتاز الكلام عن العلم الإلهي باعتبار أن البحث فيه على قواعد الإسلام لا على قواعد العقل وافق الإسلام أو لا. والحق أن علم الكلام يبحث فيما يجب وما يجوز وما يستحيل في حق الله تعالى، وما يجب وما يجوز وما يستحيل في حق أنبيائه الكرام ــ عليهم الصلاة والسلام ــ، وكذا في الأمور المتعلقة بالسمعيات.

ومسائله: الإلهيات، والنبوات، والسمعيات:

أما الإلهيات: فيبحث فيها عما يجب وما يجوز وما يستحيل في حقه تعالى.

وأما النبوات: فيبحث فيها عما يجب وما يجوز وما يستحيل في حق الأنبياء والرسل ــ عليهم الصلاة والسلام ــ وعن حكمة إرسالهم، وغير ذلك.

وأما السمعيات: فيبحث فيها عن الأمور السمعية التي لا تتلقى إلا عن طريق السمع كالحشر والنشر، والجنة والنار، وعذاب القبر ونعيمه، وغير ذلك من أمور الآخرة، ويبحث فيها من حيث إنها أمور ممكنة في ذاتها أخبر بها الصادق فتكون حقاً واقعة كما أخبر.

وغايته: الفوز بسعادة الدارين: الدنيا والآخرة.

يتضح مما سبق أن موضوع علم الكلام هو أعلى الموضوعات، ومعلومه أجلُّ المعلومات، وذلك لشرف معلومه، وكذا فإن غايته هي أشرف الغايات، ويترتب على ذلك أنه أشرف العلوم

والذى يدل عليه وجوه عدة:[1]

وأعلاها.

كذلك فإن سائر العلوم الدينية كالفقه والتفسير والحديث تبتنى عليه، ولا قيام لها إلا به، فإن الفقيه قبل أن يبحث فى أصول الأحكام الدينية لابد لَه من أن يعرف وجود الله ﷻ وصفاته الواجبة، وما يجب وما يجوز وما يستحيل فى حقه تعالى، وكذا المفسر الذى يبحث عن معانى كلامه تعالى، وكذا المحدث الذى يبحث عن حديث الرسول الكريم ﷺ ، من ناحية الصحة والضعف، فلابد لَه من معرفة هذا الرسول وكيفيه إرساله ودلالة المعجزة على بعثته، وما يجب وما يجوز وما يستحيل فى حقه، وكل ذلك لا يتم إلا بعد دراسة علم الكلام والتعمق فى مسائله، فى حين أن علم الكلام لا يحتاج فى تأكيد أهميته إلى دراسة هذه العلوم، وهذا لا يعنى أننا نحط من شأن تلك العلوم، أو ننتقص من قدرها، كلا، فإنها علوم الإسلام وذروة سنامه، ولا يقوم الدين إلا بها، ولكننا نؤكد أنه لابد قبل الخوض فى تلك العلوم والتعمق فى مسائلها من دراسة علم الكلام والوقوف على أسراره والتعمق فى مسائله من منطلق: { ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب }..

لمزيد من التفاصيل.. راجع:ـ

شرح المواقف: ٨/١، شرح المقاصد: ٢٧/١، شرح العقائد النسفية: ص٢٢، معيار العلم للغزالى: ص٢٨٨، كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى: ٣٠/١، الاقتصاد فى الاعتقاد: ص١٠، شرح البيجورى على الجوهرة: ص٢٠ وما بعدها، محاضرات فى التوحيد لأستاذنا الدكتور: محيى الدين الصافى: ص١٢ وما بعدها..

(١) من يتأمل حياة الإمام الرازى العلمية، يجد أن أبا عبد الله كان من أشد المتحمسين والمدافعين عن علم الكلام، وعن مباحثه، بل وقد عمل على تطويره حيث مزج بينه وبين الفلسفه ليتسنى لَه الرد عليها، ويتضح ذلك جلياً فى أخر مؤلفاته أعنى: المطالب العالية حيث عقد فصلا كاملا فى أوله للحديث عن أن علم الكلام هو أشرف العلوم على الإطلاق وذلك راجع إلى: { شرف الأمر المبحوث عنه فى ذلك العلم، وذلك فى هذا العلم هو ذات الله تعالى وصفاته، وهو أشرف الموجودات على الإطلاق } ثم عدد الرازى الوجوه الدالة على ذلك، وانتهى إلى

الأول: هو أن شرف العلم بشرف المعلوم، فمهما كان المعلوم أشرف كان العلم الحاصل به أشرف، ومعلوم علم الكلام: هو ذات البارى وصفاته، وما يجب لَه ويستحيل عليه، فنسبة شرف علم الكلام إلى شرف سائر العلوم كنسبة شرف معلوم علم الكلام إلى شرف معلوم سائر العلوم، لكن لا نسبة لشرف البارى إلى شرف

غاية هذا العلم وهى: الفوز بالسعادة والخلاص من الشقاوة، والانتهاء إلى السعادة الروحانية الباقية الدائمة، ومن ثم {فوجب أن يكون هذا العلم رأس جميع العلوم ورئيسها، وأشرف أقسامها وأجلها } راجع المطالب العالية: ١/١٣ ـ ١٥.

وأما ما نسب إلى الرازى من مثل قوله: { اللهم إيمانا كإيمان العجائز، } وأنه قال ذلك عند موته مما يدل على ندمه بالاشتغال بعلم الكلام، وكذا ما نسب إليه شعراً من مثل قوله:ـ

نهاية إقدام العقول عقال وأكثر سعي العالمين ضلال
فأرواحنا في وحشة من جسومنا وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقال

ومن العجيب أن ابن تيمية ـ عدو الرازى اللدود ـ قد هلل لهذا الكلام معتبراً إياه نهاية لهذا العلم العتيد خاصة أنه قد صدر عن واحد من أساطين علم الكلام !!

والحق أن هذا الكلام غير صحيح النسبة إلى الإمام الرازى ـ رحمة الله تعالى ـ وإن صدر فهو منسوب إلى غيره من الأئمة خاصة قوله : { اللهم إيماناً كإيمان العجائز } ومعناه : التمسك بما أجمع عليه السلف من الصحابة والتابعين حتى وصل علمه إلى من ليس أهلا للنظر كالعجائز والصبيان فى المكتب والأعراب فى البادية، وترك ما أحدثته مبتدعة القدرية والمرجئة والجبرية والروافض وغيرهم، وكذلك فلو صدر ذلك عن الرازى عند موته، فيحتمل أن سببه هو ما علم من حاله من ولوعه بحفظ آراء الفلاسفة وعرض شبهاتهم ليتسنى معرفتها لكل الناس، وربما كانت هذه جذبة حالية خاصة وأنها قد صدرت فى حال موته، وهو موطن يتشتت فيه الفكر العظيم ، ويضعف العقل ، ويزيد الإقبال على الله تعالى والاستعداد للقائه..

سائر المعلومات، فلا نسبة لشرف علم الكلام إلى شرف سائر العلوم[١].

الثانى: هو أن جميع العلوم محتاجة إليه، وهو غير محتاج إلى شىء منها، فهو إذاً أشرف من غيره..

وبيانه: وهو أن نظر الفقيه فى الأحكام الفقهية، ونظر الأصولى فى معرفة الخطاب من جهة دلالته على الوجوب[٢] والإباحة والحظر والعموم والخصوص، ونظر المفسر فى معانى كلام الله تعالى، ونظر المحدث فى الأحاديث من جهة صحتها وضعفها، وجملة هذه العلوم مبنية على أن لله تعالى خطاباً، فما لم تقم الدلالة على وجود الإله ـ تعالى وتقدس ـ، وعلى أنه عالم حي مختار متكلم مرسل للرسل، ولم يعرف ترابط المعجزات، وكيفية دلالتها على صدق الرسل لم يكن للبحث فى هذه العلوم فائدة، فثبت احتياج العلوم بأسرها إليه مع استغنائه عن جملة العلوم، فهو إذاً أشرف العلوم..

الثالث: وهو أن الخطأ فى علم الكلام كفر أو بدعة[٣] والكفر والبدعة من أقبح الأشياء وأسوأها، فيجب أن يكون صوابه من أحسن الأشياء وأشرفها، إذ الضدان يجب أن يكون بينهما غاية التباعد، وعن هذا قيل: فبضدها تتميز الأشياء[٤] وهذا واضح..

---

(١) يلاحظ تأثر الإمام الرازى هنا بالشيخ الأشعرى فى رسالته: استحسان الخوض فى علم الكلام..

(٢) يقصد الوجوب الشرعى ومعناه: ما يكون تاركه مستحقاً للذم والعقاب..

(٣) يعنى البدعة الشرعية، ومعناها : الأمر المحدث الذى لم يكن عليه الصحابة والتابعون، ولم يكن مما اقتضاه الدليل الشرعى..

(٤) مقولة عربية شهيرة تهدف إلى تمييز الشىء عن ضده.

الفصل الثانى

فى أن الاشتغال بهذا العلم جائز بل من الواجبات فى حق البعض[1]

---

(١) مضى الصدر الأول والصحابة رضوان الله عليهم يأخذون دينهم من مِشْكَاة النبوة، حيث كان الرسول ﷺ يوضح لهم أحكام الدين فى سهولة ويسر، يعقب ذلك طمأنينة فى قلوبهم تبعثهم على العمل والاجتهاد فيه، لينالوا القرب من الله تعالى ورسوله الكريم ﷺ.

وكان النبى ﷺ ينهى صحابته الكرام عن الخوض فى آيات وأحاديث الصفات، ويحذرهم من الخوض فى مسائل القضاء والقدر، كما روى الطبرانى بسند جيد عنه ﷺ أنه قال { إذا ذكر القدر فأمسكوا }.

وبعد انتقاله ﷺ إلى الرفيق الأعلى، وتولى الصديق ﷺ الخلافة، انشغل المسلمون بحروب الردة دفاعاً عن الإسلام، وكانت دِرَّة عمر ﷺ كفيلة بأن ترد كل من تسول لَه نفسه التسور على الغيب بالخوض فى مسائل أصول الدين، والحديث فى مسائل الصفات والقضاء والقدر..

وفى آخر خلافة عثمان ﷺ ومع كثرة الفتوحات الإسلامية، ودخول فئات مختلفه فى الدين الإسلامى، بدأت الاختلافات فى مسائل العقيدة، وكثر الخوض فيما نُهى عنه، وخاصة بعد استشهاد عثمان ﷺ، وتولى على بن أبى طالب ـ كرم الله تعالى وجهه ـ الخلافة، وفى أخريات أيامه ﷺ ظهرت بعض الفرق الإسلامية مثل: الشيعة، والخوارج، والمرجئة..

وذهبت كل فرقة إلى القرآن الكريم لتؤيد معتقداتها به، وتستدل من خلال آياته على ما ذهبت إليه من آراء، وساعدهم على ذلك نزول القرآن بلغة العرب، واحتماله لأكثر من معنى، ولا يعرف المعنى المراد إلا العلماء بالله تعالى الراسخون فى العلم وإليهم الإشارة بقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ (آل عمران: ٧) وبمرور الوقت ودخول بعض طوائف الأديان الأخرى فى الإسلام، مع ما يحملونه معهم من عقائدهم، وبالتالى أدَّى ذلك إلى الخوض فى مسائل لم تكن مطروحة من قبل على بساط البحث مثل:

الحديث عن صفات الله تعالى، وقضائه وقدره، وهل الإنسان مسير أم مخير، وغير ذلك..
وهنا ظهرت طائفة المعتزلة وحاولت الدفاع عن الإسلام بأدلة العقل ضد طوائف الملحدين من الثنوية والمجوس والنصارى وغيرهم، ولكن جانبهم التوفيق فى تغليب أدلة العقل وتقديمها كثيراً على أدلة القرآن والسنة، بل وأهمل بعضهم مثل النظّام أدلة القرآن والسنة ولم يعتد بها..

لذلك نقل عن أئمة السلف ـ خاصة الأئمة الأربعة ـ ما يفهم منه ذمٌ علم الكلام برمته، والنصح بالابتعاد عنه وتجنب الخوض فيه، لأن ضرره أعظم من نفعه، ومن تلك النقول:ـ

١ ـ قال الإمام أبو حنيفة: لعن الله عمرو بن عبيد، فإنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيهم من الكلام، وذكر الهروى عن أبى المظفر السمعانى قال: قلت لأبى حنيفة: ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام فى الأعراض والأجسام ؟ فقال: مقالات الفلاسفة ؟ قلت : نعم، قال: عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة فإنها بدعة٢ ـ وقال الإمام مالك: إياكم والبدع، قيل: يا أبا عبد الله، وما البدع ؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون فى أسماء الله تعالى وصفاته، وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان..

٣ ـ وقال الإمام الشافعى: حكمى فى أهل الكلام أن يضربوا بالجريد، ويحملوا على الإبل، ويطاف بهم فى العشائر والقبائل وينادى عليهم: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام..

٤ ـ وقال الإمام أحمد لأحد طلابه عندما سأله رأيه فى أصحاب الكلام: لا تجالسهم ولا تكلم أحداً منهم، وقال أيضا: علماء الكلام زنادقة..

واستمرت الحملة على علم الكلام وأهله على يد ابن تيمية وأتباعه واعتبروا كلام الأئمة الأربعة ضربة قاصمة لعلم الكلام، وفاتهم أن مقصود الأئمة ـ ﷺ ـ هو كلام المعتزلة والجهمية وأتباعهما، كيف وقد اشتغل الإمام أبو حنيفة ﷺ بعلم الكلام بل وألف فى ذلك: الفقه الأكبر وغيره، وكذا اشتغل به إمامنا الشافعى ـ ﷺ ـ وحقق أستاذنا الدكتور: محمد ربيع جوهرى أن للإمام الشافعى أقوالا عديدة فى علم الكلام، ورد فيه على أدعياء السلفية القائلين: إن السلف قد نهوا عن الاشتغال بعلم الكلام..

بل واستمرت الحملة على علم الكلام فى العصر الحديث على يد الأستاذ الإمام الشيخ عبد الحليم محمود خاصة فى كتابه { الإسلام والعقل }، وتابعه فى ذلك بعض تلامذته..

والحق أن هذا الذم واقع على المعتزلة والجهمية، ومن لفَّ لفَّهُمْ الذين يتخذون الجدال فى الدين ذريعة لبث الشبه المتعلقه بذات الله تعالى وصفاته العلية، ولا ينسحب هذا الكلام على الأشاعرة والماتريدية لعدم وجودهم آنذاك..

واحتج المنكرون لعلم الكلام وفضله بما يلى:ـ

١ـ قوله ﷺ : { هلك المتنطعون } قالها ثلاثاً، أى المتعمقون فى البحث والإستقصاء..

والجواب: أن كلام الرسول ـ ﷺ ـ محمول على الذين يتخذون الجدال حرفة وصنعة بقصد إيقاع الناس فى الفتنة، وإثارة الشبهات بين الناس وزلزلة عقائدهم، وشغلهم بأمور لا تنفعهم فى دينهم ودنياهم، ولا يراد به علماء الكلام الذين يتخذون الجدال مطية للدفاع عن عقائد الإسلام ضد شبه المبطلين الذين يريدون هدم قواعد الدين..

٢ ـ ما رواه ابن ماجه عن رسول الله ﷺ أنه قال: { تفكروا فى آلاء الله ، ولا تفكروا فى ذاته فتهلكوا }.

والجواب: أن المنهى عنه هو كلام الفلاسفة والفرق الضالّة، أما المناظرة فيه على وجه إظهار الحق فلا كراهيه فيه، بل هو المأمور به فى قوله تعالـــــى: ﴿ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ (النحل: ١٢٥)..

٣ ـ أن الصحابة ـ رضوان عليهم أجمعين ـ لم يشتغلوا بهذا العلم ولا صرفوا هممهم إليه ، مع اشتغالهم بالفتيا وتعلم الأحكام الفقهية وتعليمها، ومن ثم فهو: بدعة مرذولة وضلالة مهلكة، كما أشار إلى ذلك الإمام الأشعرى ـ ﷺ..

والجواب: نرد على هذا القول بكلام منسوب إلى الإمام أبى حنيفة ـ ﷺ ـ ونصـــــــه: { وأصحاب رسول الله ـ ﷺ ـ إنما لم يدخلوا فيه، لأن مثلهم كمثل قوم ليس بحضرتهم من يقاتلهم فلا يتكلفون السلاح، ونحن قد ابتلينا بمن يطعن علينا فلا يسعنا ألا نعلم من المخطئ منا ومن المصيب ؟ وألا نذُبَّ عن أنفسنا } أضف إلى ذلك أن الرسول ﷺ لم يعلم أصحابه طرق علم الكلام وأدلته لصفاء عقيدتهم، وخلو قلوبهم من الشبهات والبدع ببركة صحبتهم للنبى الكريم ﷺ..



وكيف تحرم معرفة الله تعالى بالدليل، والقرآن الكريم من أوله لآخره يحتوى على أدلة المتكلمين مثل قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ (الأنبياء: ٢٢) وهذا دليل الوحدانية، ومثل: ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِثْلِهِ ﴾ (البقرة: ٢٣) وهذا دليل النبوة، ومثل ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ (يـس: ٧٩) ، وهذا دليل البعث والنشور..

وكذلك فإن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين كانوا يستعملون الجدل عند الحاجه والضرورة، وكان أول من سنَّ ذلك هو الإمام على بن أبى طالب ــ كرم الله وجهه ــ حيث بعث الصحابى عبد الله بن عباس ﷺ إلى الخوارج، ونص المحاورة كما يلى:ــ

قال ابن عباس لهم: ماذا نقمتم عليه ؟ { يقصد الإمام على كرم الله وجهه } قالوا: ثلاثاً قال: ما هن ؟ قالوا :ــ

١ ــ حكَم الرجال فى أمر الله وقد قال الله تعالى ﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ﴾ (الأنعام: ٥٧)..

٢ ــ قالوا: فإنه قاتل ولم يسب ولم يغنم، فلئن كانوا مؤمنين ما حلَّ قتالهم، ولئن كانوا كافرين لقد حل قتالهم وسبيهم قال: قلت: وماذا أيضاً ؟..

٣ ــ قالوا: محا نفسه من إمرة المؤمنين، فإن لم يكن أمير المؤمنين فهو أمير الكافرين قال: قلت:ــ

أرأيتكم إن أتيتكم من كتاب الله وسنة رسوله بما ينقض قولكم هذا، أترجعون ؟ قالوا: وما لنا لا نرجع ؟ قال: قلت: أما حكم الرجال فى أمر الله فإن الله قال فى كتابه: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ ﴾ (المائدة: ٩٥) وقال فى المرأة وزوجها: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَماً مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَماً مِنْ أَهْلِهَا ﴾ (النساء: ٣٥) فصير الله ذلك إلى حكم الرجال، فنشدتكم الله أتعلمون حكم الرجال فى دماء المسلمين، وإصلاح ذات بينهم أفضل أو فى حكم أرنب ثمنه ربع درهم وفى بُضع امرأة ؟ قالوا: بلى هذا أفضل، قال أخرجت من هذه؟ قالوا: نعم..

قال: وأما قولكم: قاتل فلم يسب ولم يغنم، أفتسبون أمكم عائشة ؟ فإن قلتم ليست بأمنا فقد كفرتم، فأنتم تترددون بين ضلالتين، أخرجت من هذه ؟ قالوا بلى..

قال: وأما قولكم : محا نفسه من إمرة المؤمنين فأنا آتيكم بما ترضون به، إن نبى الله ﷺ

وذهب بعض الحشوية[1] من الحنابلة[2] وكتبة الحديث إلى أن الاشتغال بهذا

يوم الحديبية حين صالح أبا سفيان وسهيل بن عمرو: قال ﷺ : { اكتب يا على هذا ما صالح عليه محمد رسول الله ، فقال أبو سفيان وسهيل ابن عمرو ما نعلم أنك رسول الله ولو نعلم أنك رسول الله ما قاتلناك، قال رسول الله ﷺ: اللهم إنك تعلم إنى رسولك، امح يا على، واكتب: هذا ما اصطلح عليه محمد بن عبد الله، وأبو سفيان وسهيل بن عمرو }..
قال: فرجع ألفان، وبقى بقيتهم فخرجوا فقتلوا..
وناظر كثير من الصحابة المبتدعة، وعليه فإن الصحيح هو أن خوضهم فى مسائل علم الكلام كان قليلاً لا كثيراً، وبحسب الحاجة والضرورة، ولم يفردوه بالتصنيف والتدريس كدأبهم فى علوم الفقه والتفسير والحديث.. والله تعالى أعلم.. وأخيراً: ما حكم دراسة علم الكلام ؟
اختلف فيه: فمن قائل: إنه حرام وبدعة كما تقدم، ومن قائل: إنه فرض عين، ومن جانبنا نرى أن الحق أنه: فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين، وعليه فلابد فى كل بلد من قائم بهذا العلم مستقل يدفع شبه المبتدعة التى تثور فى تلك البلدة، وهذا بخلاف زمن الصحابة ــ رضوان الله عليهم أجمعين ــ حيث لم تكن الحاجة ماسة إليه..
ولمزيد من التفاصيل راجع:ـــ محاضرات فى التوحيد لأستاذنا الدكتور الصافى: ص ٢٥ وما بعدها، صون المنطق والكلام للسيوطى: ١/٨٥ وما بعدها، إحياء علوم الدين للغزالى: ١/١٢٢ وما بعدها، نهاية العقول للرازى: ١/١٠ وما بعدها، جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ص ٣٧٦ ــ ٣٧٧، الاقتصاد للغزالى: ص٥ وما بعدها، المدخل إلى دراسة علم الكلام للدكتور: حسن الشافعى: ص ٣٥ ــ ٤٨ وغير ذلك..

(١) الحشوية ليست فرقة معينة، وإنما هم فئات مختلفة تجمعها روح واحدة تتسم بالتعصب للنصوص والفهم الحرفى لها، دون تمحيص أو نقد كاف لمحتواها أو للطريق الذى وردت منه، وأداهم ذلك إلى التجسيم والتشبيه أى نسبة صفات المخلوقات والأشياء المادية الجسمية إلى الله تعالى.. انظر المدخل إلى دراسة علم الكلام: ص ٧٥ ــ ٧٩.

(٢) الحنابلة هم جماعة ينتسبون إلى الإمام أحمد وهم كالحشوية يلتزمون بالظواهر، ويأخذون بالنصوص الدينية على ظاهرها، وهم متعصبون جداً لآرائهم، حتى كانت لهم معارك دموية مع

العلم حرام، واحتجوا فى ذلك بأن قالوا:

هذا علم لم يتكلم فيه الصحابة ولم يبحثوا عنه قط، وكل ما لم يتكلم فيه الصحابة ولم يبحثوا عنه كان بدعة، فهذا العلم بدعة، وكل بدعة فإنه يجب الاجتناب عنها، فهذا العلم يجب الاجتناب عنه.

قلنا: لا يجوز أن يقال: الصحابة ما كانوا يبحثون عن أدلة إثبات الصانع وصفاته، ونبوة المصطفى ـ ﷺ ـ وذلك لأنهم مكلفون بمعرفة ذلك، والطريق إلى تحصيل المعارف: إما الحس[١]، وإما الخبر[٢]، وإما النظر[٣].

لا طريق إلى تحصيل هذه المعارف بالحس لأنهم ما رأوا الله تعالى، ولا سمعوا كلامه العزيز، ولا الخبر، فإن الكلام فى ذلك المخبر كالكلام فى غيره، فإن كان علمه بخبر مخبر آخر تسلسل[٤] إلى غير نهاية، ولا يحصل العلم بالخبر إلا بعد العلم بكونه صدقاً فإن كان العلم بصدق ذلك الخبر بخبر آخر فيتسلل إلى غير

الأشاعرة والشيعة والمعتزلة، واتهموا بأنهم حشوية متقشفة يتسترون بالبلكفة.. انظر: المرجع السابق: ص ٧٩ ــ ٨١

(١) الحس هو ما كان مصدره الحواس الخمسة المعروفة..

(٢) الخبر: هو الكلام الذى يحتمل الصدق والكذب لذاته عند المناطقة..

(٣) النظر: هو الفكر، وقال الباقلانى: هو الفكر الذى يُطلب به علم أو غلبة ظن، وقيل غير ذلك.

(٤) التسلسل: هو ترتيب أمور غير متناهية هكذا عند الحكماء والمتكلمين، وأقسامه أربعة: لأنه لا يخفى إما أن يكون فى الآحاد المجتمعة فى الوجود، أو لم يكن فيها كالتسلسل فى الحوادث، والأول إما أن يكون فيها ترتيب أو لا ، الثانى كالتسلسل فى النفوس الناطقة، والأول إما أن يكون ذلك الترتيب طبيعياً كالتسلسل فى العلل والمعلولات والصفات والموصوفات، أو وضعياً كالتسلسل فى الأجسام.. انظر: التعريفات للجرجانى: ص٤٩..

نهاية[1]. فإذن لا طريق إلى تحصيل هذه المعارف إلا بالنظر، وهذه المعارف واجبة التحصيل، وما لا يتأدى الواجب إلا به فهو واجب، فالنظر فى هذه الأدلة واجب، فلو قلنا: إن الصحابة ما عرفوا هذه الأدلة وما بحثوا عنها مع أنه لا تحصل لهم هذه المعارف إلا بها، لزم أن لا يكونوا مؤمنين، وهذا كفر، فثبت فساد ما قالوا.

فإن قيل: هب أنهم كانوا عالمين بالأدلة، إلا أنهم ما كانوا يستعملون الألفاظ المتداولة بين المتكلمين مثل:ـ الجوهر[2]، والعرض[3]، فيكون استعمالها بدعة..

قلنا: وكذلك ما كانوا يستعملون فى مباحثاتهم الفقهية الألفاظ المتداولة بين الفقهاء: كالنقض والكسر[4] والمنع والمطالبة، وما كانوا يتكلمون فى فروع باب الجهاد، ودقائق كتاب معانى الزَّجَّاج إلى غير ذلك، فوجب أن يكون كل ذلك بدعة.

ثم نقول: الصحابة إنما لم يستعملوا هذه الألفاظ لقلة البدع وضعف الأهواء الفاسدة فى ذلك الوقت، وأما فى زماننا فقد امتلأت الدنيا من البدعة، فلا جرم احتجنا إلى زيادة تهذيب فى الأدلة، واستعمال عبارات مخصوصة، لنكون إلى إفساد

---

(١) يشير الإمام الرازى ـ رحمه الله تعالى ـ إلى فكرة الدور الاعتزالية، وهى فكرة مهمة جداً أثرت فى الفكر الكلامى برمته، بل وتأثر بها الأشاعرة، واقتنع بها الإمام الرازى واخترع فكرة المعارض العقلى التى تقوم على أنه إذا تعارض العقل مع النص قدمنا العقل لأن العقل أصل الشرع ولا يجوز تقديم الفرع على الأصل !!

(٢) الجوهر فى اصطلاح الحكماء هو: ماهية إذا وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع، أما عند المتكلمين فهو: ما يقوم بذاته، ولا يفتقر إلى غيره ليقوم به كالجسم..

(٣) العرض فى اصطلاح الحكماء هو: ماهية إذا وجدت فى الأعيان كانت فى موضوع، أما عند المتكلمين فهو: ما لا يقوم بذاته، ويفتقر إلى غيره ليقوم به كاللون..

(٤) النقض: هو بيان تخلف الحكم المدعى ثبوته أو نفيه عن دليله الدال عليه فى بعض الصور..

عقائدهم أقرب، وإلى إيضاح الحق أسهل..

ومما احتجوا به: قوله ﷺ : { تفكروا فى الخلق ولا **تتفكروا فى الخالق** }(١)

قالوا: والتفكر فى أنه عالم لذاته أو بالعلم، وأنه مرئى **أو ليس بمرئى**، كل ذلك تفكر فى الخالق، وهذا منهى عنه..

قلنا: نحن نعترف بأن التفكر فى الخالق لا يجوز، ونحن لا نتفكر فى ذات الخالق بل فيما يجب لَه وما يجوز عليه وما يستحيل ؛ لأنه لا يتحصل الناظر فيه إلا على عقيدة فاسدة أو حيرة مدهشة ، كما للمشبهة(٢) و**المعطلة**(٣)، بل يجب عليه أن ينظر فى المخلوقات من جهة دلالتها على وجود الصانع وصفاته وذلك هو ــ ما(٤) ــ أمرنا به من النظر فى الخلق..

ومما احتجوا به: قوله ــ ﷺ ــ { عليكم بدين العجائز }(٥)..

قلنا : المراد به الاقتداء بهن فى تفويض الأمور إلى الله تعالى ، وترك الخصومة والإيذاء والاستعانة بالله تعالى فى جميع الأمور ، فبطل ما توهموه ، وبالله التوفيق.

---

(١) ذكره البياضى فى إشارات المرام: ص ٢٠ وما بعدها..

(٢) المشبهة: هم قوم شبَّهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثَّلوه بالمحدثات..

(٣) المعطلة: هم قوم عطَّلوا صفات البارى تعالى، وقالوا بنفيها..

(٤) زيادة ليست فى الأصل يقتضيها السياق..

(٥) رواه البيهقى فى شعب الإيمان، وأبو نعيم فى الحلية بإسناد ضعيف، ولقد نسبت هذه المقولة إلى بعض العلماء كإمام الحرمين والرازى كما حكاه السبكى فى الطبقات..

الفصل الثالث

فى حقيقة النظر وبيان إفضائه إلى العلم[1]

---

(١) اختلف فى تعريف النظر فذهب الباقلانى وتبعه إمام الحرمين إلى أنه: الفكر الذى يطلب به من قام به علماً أو غلبة ظن، وعرفه العلامة السعد التفتازانى بأنه: { حركة النفس فى المعقولات عوداً على بدء لتحصيل المجهول }، وهو الراجح لأنه يبين أن هناك مشكلة مطلوب حلها ثم وضعها أمام النفس المتأملة، أو طرأت لها، عندئذ تتحرك النفس راجعة من تلك النقطة المطلوبة والمجهولة، آخذة فى البحث فيما لديها من معلومات أو معقولات لحين تجد حلا مخزوناً عندها، أو فكرة تعينها على حل المطلوب العارض، ويلاحظ أن حركة النفس بقصد، والتفتيش فى المعقولات الحاصلة لديها أمور قد غابت عن التعريف السابق..

وقيل فى تعريف النظر إنه: ترتيب معلومين فصاعداً على وجه يتوصل به إلى المطلوب..

وذهب السُمنية إلى أن النظر لا يفيد العلم مطلقاً، وذهب المهندسون إلى أنه لا يفيد العلم فى الإلهيات، ونقل عن أرسطو أنه قال: لا يمكن تحصيل اليقين فى المباحث الإلهية إنما الغاية القصوى فيها الأخذ بالأولى والأخلق..

والحق أن النظر يفيد العلم ضرورة دون حاجة إلى دليل، ويتم ذلك بتجربة النظر، أى أننا إذا جربنا النظر مراراً وجدناه يفيد العلم، ولا شك أن العلم المستفاد من التجربة ضرورى، ولا عبرة بمن أنكر الأمر الضرورى، فإن قالوا: الضرورى لا يختلف فيه العقلاء وهذا قد اختلفوا فيه، قلنا: ذلك فى الضرورى الذى ليس لَه سبب ككون الكل أعظم من جزئه، أما ما له سبب كهذا فلا يدركه ضرورة إلا من شاركه فى السبب كحلاوة هذا الطعام مثلا، فلا يدركه ضرورة إلا من شاركه فى سببه الذى هو الذوق، والسبب فى مسألتنا العثور على النظر الصحيح المطلع على وجه الدليل، هذا فى الرد على السُمنية كما أفاده السنوسى ــ رحمه الله تعالى ــ..

اعلم أن النظر هو: استحضار علوم أو ظنون يتمكن المرء بها من تحصيل علم آخر[1]..

وقال بعضهم[2] هو الفكر الذى يطلب به من قام به علماً أو غلبة ظن، وهذا الناظر لو لم يكن مجرد أو غلبة ظن لم يقو ، غاية ما فى الباب أن يورد عليه نظر المجتهدين، فمطلوب كل مجتهد هو الحكم الذى أدى اجتهاده إليه، والحاصل ــ من[3] ــ ذلك النظر علم، وإن قلنا: إن المصيب واحد، فإما أن نقول بأنه مكلف بطلب العلم إلا أنه يكتفى منه بغلبة الظن، أو نقول بأنه طالب العلم بغلبة الظن، وهذا واضح..

واحتج المهندسون على ما ذهبوا إليه بدليل حاصله: الحكم على الشيء فرع تصوره، وحقيقة الإله يستحيل تصورها فلا يدرك بالنظر الحكم عليها، وبأن أقرب الأشياء إلى الإنسان هويته التى يشير إليها بأنا، وفيها من كثرة الخلاف ما علم، فما ظنك بأبعدها عن الأوهام والعقول فممنوع..

وللرد عليهم نقول: أما أولا: فلأن الحكم إنما يتوقف على تصور ما، وهو موجود لا على كمال التصور، وأما ثانياً: فلا ينتج الامتناع بل العسر وهو مسلم لا شك فيه..

لمزيد من التفاصيل راجع:ــ الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٢٧ شرح المواقف: ٣٢/١، تقريب المرام: ٣٩/١ــ ٤٠، شرح المقاصد: ٨٥/١ ــ ٨٦ وما بعدها، حواشى على شرح الكبرى للسنوسى: ص ١٩ ــ ٢١، وفيه كلام نفيس.

(١) عرَّف الإمام الرازى النظر فى المعالم بأنه: { النظر والفكر عبارة عن ترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظن } ويلاحظ أنه جعل الفكر مرادفاً للنظر، والحق أن الفكر أعم من النظر، وهو بعيد لأنه لم يعهد فى التعريفات أن يقال الإنسان البشر هو: حيوان ناطق، ومن ثم ففيه نوع تكلف انظر: المعالم: ص١٩، وشرح المقاصد: ٨٩/١ والرازى فى تعريفه فى الإشارة يقصد بالعلم التصور والتصديق الجازم المطابق لليقين ، ويعنى بالظن ما يقابل اليقين، وهو تعريف جيد، ولكن يرجح عليه تعريف السعد فى شرح المقاصد..

(٢) هذا هو تعريف الباقلانى، وتبعه فيه إمام الحرمين.. انظر الإرشاد: ص٧..

(٣) زيادة ليست فى الأصل يقتضيها السياق .

ثم اعلم أن طائفة من الملاحدة[1] أنكروا إفضاء النظر إلى العلم ، واحتجوا فى ذلك بأن قالوا: نحن نشاهد أقواماً قد اعتقدوا مذهباً وأصروا عليه برهة من الدهر ، ثم بعد ذلك يرجعون عنه، فلو كان النظر مفضياً إلى العلم لاستحال ذلك..

ومما احتجوا به أن قالوا: العلم مادام حصل عقيب النظر علم إن كان ضرورياً[2] وجب اشتراك العقلاء فيه، وإن كان نظرياً[3] افتقر إلى نظر آخر فيتسلسل..

ونحن نستدل عليهم من وجوه أربعة:ـ

الأول: هو أنا نرى بعض العقلاء يستفيدون من النظر جزم القول بقدم العالم، وبعضهم بحدوثه ، وعلمنا أنه لابد وأن يكون أحد القولين صحيحاً، لاستحالة فساد طرفى النقيض[4] والمحق إنما ذهب إلى ما ذهب إليه بالنظر، فعلمنا أن النظر يفضى إلى العلم..

الثانى: وهو أنا نعلم أن النظر الصحيح من ضرب سبعة فى ثمانية لابد وأن يفيد العلم بأنه ستة وخمسون إلى غير ذلك من العدديات والهندسيات، وإنما أفضى إليه لترتب مقدمات فى ذهنه على وجه تأدى إلى ذلك المطلوب، فظنهم أن كون كل مطلوب نظرى أمكن أن يتوصل إليه بواسطة استحضار مقدمات متأدية إليه أن تشاركه فى الإفضاء إلى العلم..

الثالث: وهو أنه لا يمكن ادعاء فساد النظر ضرورة لاختلاف العقلاء،

---

(١) يقصد الإمام الرازى بالملاحدة: السمنية والمهندسين.. انظر: المحصل: ص ٤١ وما بعدها.

(٢) الضرورى: هو الذى لا يحتاج إلى نظر واستدلال..

(٣) النظرى: هو الذى يحتاج إلى نظر واستدلال..

(٤) النقيض: فى اصطلاح المناطقة هو رفع تلك القضية فإذا قلنا: كل إنسان حيوان بالضرورة فنقيضها أنه ليس كذلك ، انظر التعريفات للجرجانى : ص ٢١٩ ــ ٢٢٠.

فلابد من إفساده نظراً، وذلك يؤدى إلى نفى الشىء بنفسه وهو متناقض[١] ، بخلاف إثباته بنفسه فإنه غير متناقض..

الرابع: وهو إطباق العقلاء على النظر فى طلب العلم.

وأما تمسكهم برجوع العقلاء عن المذاهب بعد إصرارهم عليها، فاعلم أن هذا تمسك بضرب من النظر فى إبطال أصله، وذلك متناقض، وأيضاً فذلك يدل على صعوبة المحافظة على ترابط الأدلة ومقدماتها لا على عدم إفضاء النظر إلى العلم، ونحن لا ننكر ذلك، وهذا كما أن الإنسان قد تلتبس عليه المحسوسات فيظن السراب شراباً، والكبير صغيراً، وذلك لا يدل على عدم إفضاء الحس إلى العلم فكذلك هاهنا..

وقولهم: الناظر كيف يعلم أن ما حصل لَه علم ؟..

قلنا: أن نعلم أنه لو لم يكن علماً لكان الفساد فى بعض المقدمات المركب منها الدليل، لكنه قاطع بصحة تلك المقدمات، فقطع بأن ما حصل لَه علم، فإن قالوا: وكيف تعلم صحة مقدماته ؟..

قلنا: هذا إنما يتضح بضرب مثال: فمن أراد الاستدلال على إثبات الأعراض بقول: نرى الجسم مختصاً ببعض الجهات وهذه مقدمة قطعية[٢] ، ثم نقول: فحصوله فيها إما أن يكون واجباً[٣] أو جائزاً[٤]، وهذه المقدمة بتقدير ثبوت

---

(١) التناقض: هو اختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب بحيث يقتضى لذاته صدق إحداهما وكذب الأخرى..

(٢) القطعى: هو المرادف للضرورى وقد تقدم تعريفه..

(٣) الواجب: فى اللغة: السقوط، واصطلاحاً: هو ما يمتنع فرض عدمه.

(٤) الجائز : فى اصطلاح المتكلمين: هو ما لا يمتنع فرض عدمه، أو هو الذى يقبل الثبوت تارة والانتفاء تارة أخرى.

الأولى ضرورية أيضا، ثم نقول: وهو ليس بواجب فيتعين كونه جائزا، وهذا أيضاً ضروري بتقدير ثبوت الأولى.. **فيقال:** ولم قلت بأنه ليس بواجب ؟..

فنقول: إن الواجب ما يمتنع فرض عدمه، وهذا لا يمتنع فرض عدمه، فهو ليس بواجب، ويستمر البحث هكذا إلى أن ينتهى إلى المقصود، والضابط: أن كل مقدمة يستعملها في دليله[1] فلابد وأن تكون ضرورية ابتداءاً، أو تصير ضرورية عند العلم بما هو ضروري ابتداءاً أو مستنداً إليه، وهذا حرف متين قد بسطُه في مواضع أُخَر، إذا حصل على الوجه لم يبق لمنكري النظر شبهة أصلا..

---

(١) الدليل: لغة: الأمارة، وفي اصطلاح المتكلمين: هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر.

الفصل الرابع

فى كيفية ترتب العلم على النظر[1]

اختلفوا فى العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح[2] ، ونعنى بالنظر

---

(١) اختلفت أقوال العلماء فى علاقة النظر بالعلم، فذهب الفلاسفة ـ خاصة الفارابى وابن سينا ـ إلى إيجاب النظر للعلم عن طريق العقل الفعَّال..

فهو عندهم بطريق الوجوب، لتمام القابل مع دوام الفاعل، وذلك أن النظر يمد الذهن بفيضان العلم عليه من عند واهب الصور، الذى هو عندهم العقل الفعَّال المنتقش بصور الكائنات، المفيض على أنفسنا بقدر الاستعداد عند اتصالها به، وزعموا أن اللوح المحفوظ، والكتاب المبين فى لسان الشرع عبارتان عنه على حد تعبير صاحب المقاصد..

وذهب المعتزلة إلى أن النظر يولد العلم ومعناه: أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد لحركة المفتاح، فالنظر على أى تفسير فُسر فعل للناظر يوجب فعلا آخر هو العلم، إذ معنى الفعل هاهنا الأثر الحاصل بالفاعل لا نفس التأثير.

وذهب الشيخ الأشعرى إلى أن العلم يحصل عند النظر عادة من غير وجوب عنه أو عليه تعالى، وذلك تاكيداً لمبدأ أصيل لا يستطيع الأشعرى ـ رحمه الله تعالى ـ أن يتنازل عنه وهو: استناد الممكنات إلى الله تعالى القادر المختار ابتدءاً وبلا واسطة..

والحق هو ما ذهب إليه الشيخ الأشعرى ـ رحمه الله تعالى ـ لأنه يرجع الأمور كلها إلى الله تعالى، ولا يوجب عليه شىء ﷻ لا يسئل عما يفعل وهم يُسئلون..

لمزيد من التفاصيل راجع: شرح المواقف: ١/٢٤١ ـ ٢٤٧، شرح المقاصد: ١/٢٦ ـ ٢٧ وص ٥٨ وما بعدها، وشرح الجلال الدوانى على العقائد العضدية: ص٢١٠ إلى ص ٢١٣ وغير ذلك..

(٢) تمييزا عن النظر الفاسد الذى لا يفيد شيئاً، وذلك لفساد نظمه كالاستدلال بجزئيتين أو

الصحيح: كل ما يطلع الناظر على الوجه الذى باعتباره يتوصل إلى المطلوب، كالإمكان فى العالم الدال على وجود الصانع..

فقال بعضهم: [١] إن النظر يولد العلم.

وقال بعضهم: يوجبه[٢].

وقال بعضهم:[٣] يلازمه ملازمة الجواهر والأعراض، والصحيح ما ذهب إليه شيخنا أبو الحسن[٤] ﷺ : أنه يحصل عقيبه بمجرى العادة من غير وجوب[١].

سالبتين، أو لخلل فى مادته بأن كانت المقدمتان كاذبتين أو إحداهما كاذبة، وهذا هو رأى المنطقيين حيث ذهبوا إلى أن النظر الفاسد يفيد الجهل، وذهب المتكلمون إلى عكس ذلك حيث قالوا: إنا وجدنا فاسد المادة يستلزم الجهل، وتارة يستلزم الشك، وتارة لا يستلزم شيئاً، وما اختلف حاله لا يرتبط بشىء معين، ومن ثم فلا يستلزم الجهل، والصحيح هو رأى المناطقة.. انظر: حواشى على السنوسية: ص ٢٣..

(١) هذا هو رأى المعتزلة، ولمعرفة تفاصيل رأيهم: راجع: شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار: ص ٣٨٧ ــ ٣٩٠ ولقد نقد الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ فكرة التوليد عند المعتزلة نقداً متيناً ، راجع: المحصل ص ٤٨.

(٢) هذا هو رأى الفلاسفة، وللمزيد من التفاصيل: راجع عيون المسائل للفارابى: ص ٤٨، والنجاة لابن سينا: ص١٣.

(٣) هذا هو رأى إمام الحرمين متابعة للباقلانى ــ رحمهما الله تعالى ــ، انظر: هوامش على النظامية لأستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل القوصى: ص٣٠..

(٤) هو على بن إسماعيل بن أبى بشر إسحاق بن سالم الإمام أبو الحسن الأشعرى، البصرى المولد، ينتهى نسبه إلى الصحابى الجليل أبى موسى الأشعرى، والأشعرى هو إمام أهل السنة والجماعة، ومؤسس مذهب الأشاعرة، ولد بالبصرة سنة ٢٦٠هـ ، وتتلمذ على المعتزلة وتقدم فيهم، ثم رجع عن آرائهم، وتوفى ببغداد سنة ٣٢٤هـ، من مؤلفاته: اللمع فى الرد على أهل الأهواء والبدع، والإبانة عن أصول الديانة، ومقالات الإسلاميين، الاستطاعة فى نقض استدلالات

والذى يدل عليه:

أن النظر لو كان علة للعلم أو ملازماً له لوجب أن لا يسبق العلم، لاستحالة كون الشيء متولداً عن المعدوم أو ملازماً أو معلولا له، كما قلنا فى الجواهر، فإنها لما كانت ملازمة للأعراض استحال سبق أحدهما على الآخر، وهاهنا ليس يستحيل ثبوت النظر حالة وجود العلم، فتبين أنه ليس بينهما ارتباط، وأن حصوله عقيبة بمجرى العادة، وبالله تعالى التوفيق..

المعتزلة، وغير ذلك كثير.. انظر ترجمته فى كشف الظنون: ٦٧٦/٥ ــ ٦٧٨..

(١) خالف الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ رأيه هنا أعنى موافقته لرأى الشيخ الأشعرى، وذلك فى كتابه المحصل حيث اعتنق رأى الباقلانى وإمام الحرمين القائل بوجوب العلم بعد النظر على سبيل اللزوم العقلى، فكل من علم أن العالم متغير، وكل متغير ممكن ، فمع حضور هذين العلمين يستحيل أن لا يعلم أن العالم ممكن، ومن العجيب أن حجة الإسلام الغزالى قد نسب هذا القول إلى أكثر أصحاب الأشعرى كما يقول صاحب المقاصد ــ رحمه الله تعالى ــ

ولقد اشتم من هذا الرأى أن الرازى ومن قبله الباقلانى وإمام الحرمين قد خرجوا عن القاعدة الأشعرية الكبرى أعنى استناد الممكنات ابتداءاً إلى الله تعالى القادر المختار، وأنهم بذلك قد اقتربوا من مذهب الاعتزال..

والحق أن رجالات الأشاعرة الثلاثة بريئون من هذا الاتهام، لأن ثمة فرقاً بين التلازم والتوقف، فالأسباب ومسبباتها متلازمة عند الرازى ومن قبله الباقلانى والجوينى، ولكن المسببات غير متوقفة على الأسباب والتوقف بما يعنيه من احتياج البارى تعالى فى أفعاله إلى الممكنات.. هو وحده المحذور عند أهل التحقيق، أما التلازم فهو غير قادح مطلقاً فى استناد الممكنات بأسرها إليه تعالى ابتداءاً.. والله تعالى أعلم..

انظر: المحصل للرازى :ص ٤٧، وشرح المقاصد: ٢٦/١ــ٢٧، وشرح الدوانى على العقائد العضدية: ص٢١٣ وما بعدها، وهوامش على النظامية: ص٣٠ وما بعدها..

الفن الأول: فى إثبات ذاته تعالى

وهو مشتمل على عدة أبواب

الباب الأول: فى حدوث الأجسام

اعلم أن الكلام فى هذا الباب يقع فى طرفين:ـ

أحدهما: الكلام فى أن لوجودها ابتداءً..

والثانى: فى أن لحقيقتها ابتداءً..

الفصل الأول

فى بيان أن لوجود الأجسام ابتداء[1]

---

(١) بدأ الرازى ـ رحمه الله تعالى ـ ببيان أن الأعراض محدثة، ومن ثم يسهل عليه إثبات أن مُلازمها وهو الأجسام حادثة، فيكون العالم الذى هو الجواهر والأعراض حادث، وهذه هى طريقة متقدمى الأشاعرة..

والعالم هو كل ما سوى الله تعالى وصفاته، وقيل هو: الجواهر والأعراض..

هذا ومسألة قدم العالم وحدوثه من أعقد وأهم المسائل الكلامية والفلسفية، وكيف لا ؟ وهى المطلب الأسنى فى هذا العلم، وذلك لأن حدوث العالم هو المدخل لإثبات وجود البارى ـ جل وعلا ـ ولقد تعددت الآراء واختلفت وجهات النظر، بل وصل الأمر إلى حد التكفير حيث كفّر الإمام الغزالى ـ رحمه الله تعالى ـ فلاسفة الإسلام القائلين بالقدم، وسوف نحاول فى عُجالة سريعة تلخيص الآراء الواردة فى ذلك.. والله المستعان..

ذهب فلاسفة اليونان إلى القول بقدم المادة الأولى التى تكونت منها أجزاء العالم..

فانكسمندريس مثلا يقول { بالدور العام المتكرر الذى لا بداية لَه ولا نهاية والمادة اللامتناهية عنده باقية غير حادثة ولا مندثرة }، ويرى هرقليطس أن النار هى التى تصدر عنها الأشياء وتعود إليها فى دوراتها المتناهية ، وذهب ديمقرطيس إلى أن الذرات التى يتألف منها العالم قديمة، لأن الوجود لا يخرج من اللاوجود..

ويقول أرسطو تصريحاً بقدم العالم فى قوله: { هناك ضرورة لأن تكون الهيولى غير قابلة

للهلاك وغير مخلوقة } والله ــ على رأيه ــ هو المحرك الأول للعالم، وأن الحركة قديمة، فالعالم قديم..

ويرى أفلوطين أن الأشياء مختلفة فى الكمال والنقص، ويتوقف كمالها على درجة اتحاد أجزائها، فدرجة اتحاد الأحجار المتناثرة ــ مثلا ــ أدنى من درجة اتحاد أحجار المنزل ٠٠٠٠ وهكذا يترقى أفلوطين فى سلم الموجودات حتى يصل إلى الوحدة الأولى التى لا تقبل الانقسام وهى بسيطة، وعنها فاض العقل الكلى الذى هو أقل كمالا منها ومن ثم فهو يقبل الكثرة، وعنه فاضت النفس الكلية ومنها انبعثت الأشياء المادية..

وذهب الفارابى وابن سينا إلى القول بقدم مادة العالم التى فاضت عن الله ﷻ بطريق الإيجاب، لأن الله تعالى لما كان قديماً، فمن الواجب أن يكون الفيض قديماً، وإلا اقترن القديم بحادث، وهو ما يرفضه الفلاسفة، ومن أجل ذلك اخترع الفيلسوفان نظرية العقول العشرة..

ولقد موّه ابن سينا فى كلامه فقال بالحدوث، ويعنى به الحدوث الذاتى، فإذا كان المحدث هو الكائن بعد أن لم يكن فالبعدية هنا بالذات، بمعنى أنه ذات الممكن وحدها غير كافية فى وجوده، وإنما يوجد بعلته، والذى بالذات قبل الذى بالغير، وعلى ذلك بنى ابن سينا قوله بقدم العالم قدماً زمانياً، وبتعبير آخر: أن العالم حادث بالذات، قديم بالزمان.. واستقر رأى ابن رشد على أن العالم محدث أزلى..

ولقد تنــزه الكندى ــ رحمه الله تعالى ــ عن القول بالقدم، وقال بحدوث العالم صراحة فهو يرى أن: { هذا العالم محدث من لا شىء ضربة واحدة فى غير زمان ومن غير مادة، بفعل القدرة المبدعة المطلقة، من جانب علة فعَّالة أولى هى الله، ووجود هذا العالم وبقاؤه ومدة هذا البقاء متوقفة كلها على الإرادة الإلهية الفاعلة لذلك، بحيث لو توقف الفعل الإرادى من جانب الإله لانعدم العالم ضربة واحدة وفى غير زمان أيضا }..

للمزيد من تفاصيل رأى الفلاسفة انظر:ــ

تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم: فى مواضع كثيرة مثل: ٩ ــ ١٥ ، ١٦٣ وما بعدها، تاسوعات أفلوطين: ص٢٧ ، ١٣٤ ــ ١٣٥، عيون المسائل للفارابى: ص٥١ ، النجاة لابن سينا: ص٢٧٦ ــ ٢٧٨ ، والإشارات له أيضا: ٦٤٥/٣ ، مناهج الأدلة لابن رشد:

ص١٩٣ ــ ٢٠٧ ، رسائل الكندى الفلسفية بتحقيق أبى ريدة: ص٦٢..

وذهب الشيعة الإمامية إلى القول بحدوث العالم، وصرح الزيدية بالخلق من العدم. أما الإسماعيلية فقد تأثروا بفكرة الفيض فقالوا: بالمبدأ الأول، ثم العقل أو المبدع الأول، ثم النفس التى عن حركتها صدرت البسائط وبتوسط العناصر البسيطة كانت المركبات المختلفة، والتى منها أشرفها جميعاً: وهو الإنسان..

وذهب معظم الصوفية إلى القول بالحدوث والخلق من العدم، ولكن ذهب بعضهم إلى القول بقدم العالم، وقد انقسموا إلى فريقين :ــ

فلاسفة الإشراق: وهم فسروا الإبداع أو الصدور بطريق نظرية الفيض الأفلوطينية..

فلاسفة وحدة الوجود: الذين قالوا بالتجلى ويعنون به: تمثل الإله فى أشخاص العالم، وتعينه فى المظاهر الوجودية، إذ الوجود عندهم لَه جانبان: باطن وظاهر، فباطنه الحضرة الأحدية، وظاهره الموجودات المتكثرة التى هى تعينات وتجليات لها، والعارف هو من شهد هذه الوحدة وتحقق بها..

وذهب مشايخ المعتزلة إلى القول بحدوث العالم، لكن قولهم بشيئية المعدوم، وكونه ذاتا وحقيقة فى العدم، جعل بعض الأشاعرة ينسبون إليهم القول بقدم العالم..

والحق أن المعتزلة بريئون من ذلك، كيف وهم القائلون بأن أخص وصف لله تعالى هو القدم، الأمر الذى دعاهم إلى إنكار زيادة الصفات على الذات كما سيأتى..

ولعل القول بشيئية المعدوم راجع إلى رأيهم فى أن الأشياء الممكنة لها ذوات أو مهايا فى حالة العدم ــ وهى مخلوقة أيضاً عندهم ــ يفيض عليها الوجود الفعلى بخلق الله تعالى، وهذه المهايا فى حالة العدم تتصف بالإمكان حتى تتعلق بها إرادة الله تعالى لتوجدها، فتبرز إلى الوجود الفعلى، ولعلهم فى ذلك متأثرين بكلام أرسطو فى التفرقة بين الهيولى والصورة..

والجدير بالذكر أن بعض المعتزلة مثل: أبو القاسم الكعبى، وأبى الحسين البصرى قد رفضا القول بشيئية المعدوم، والتفرقة بين الماهية والوجود..

أما الأشاعرة والماتريدية فقد ذهبوا إلى القول بحدوث العالم، وأن الله ﷻ قد خلقه من كتم العدم المحض، ومن ثم فقد رتبوا على ذلك احتياج العالم وافتقاره إلى الصانع المبدع جل

وعلا..

ولإثبات حدوث العالم قدَّم الأشاعرة والماتريدية ـ خاصة الأوائل منهم ـ عدة أصول ومنطلقات لابد منها حيث قسموا العالم إلى: جواهر وأعراض، ثم رتبوا على ذلك الأصول التالية:ـ

أ ـ اثبات الأعراض زائدة على الجواهر..

ب ـ اثبات حدوثها عن طريق إستحالة قيامها بنفسها، واستحالة انتقالها، واستحالة كمونها، واستحالة عدم القديم..

ج ـ استحالة خلو الجواهر عن الأعراض..

د ـ استحالة وجود حوادث لا أول لها..

وعليه ثبت احتياج العالم إلى من يوجده وهو الله جل وعلا..

ورتبوا على ذلك القياس التالي: العالم حادث وكل حادث لابد لَه من محدث..

العالم لَه محدث وهو الله تعالى..

ولكن بمرور الوقت وباختلاط علم الكلام بالفلسفة الإسلامية، لجأ ـ الأشاعرة والماتريدية ـ إلى دليل الإمكان، وكان أول من استخدمه ـ فيما نعلم ـ إمام الحرمين ـ رحمه الله تعالى ـ فى النظامية، ومن بعده صار المزج بين طريقى الإمكان والحدوث هو عمدة المتكلمين جميعاً، وذلك لما على طريقة الحدوث من انتقادات، فأصبحت علة الاحتياج هى: الإمكان، ولكنه مصاحب للحدوث شرطاً أو شطراً على حد تعبير صاحب المواقف ـ رحمه الله تعالى ـ لمزيد من التفاصيل راجع:ـ

الأبكار للآمدى: ٢/٢٥٠، اللمع للطوسى: ص٣٢،٤٩، أصول الفلسفة الإشراقية لأبى ريان: ص١١، فصوص الحكم لابن عربى: ١/١١١،١١٠، التبصير فى الدين لأبى المظفر الأسفراييني: ص٦٠، الإرشاد لإمام الحرمين: ص١٧ ـ ٣٠، والشامل لَه أيضاً: ص ١٨٠ ـ ٢٠٤ وغير ذلك، هوامش على النظامية: ص٥٤ ـ ٥٥ ، شرح المواقف: ٨/ ٤ ـ ٨ ، غاية المرام للآمدى: ص ٢٤٨ ـ ٢٥٠

والخلاف فيه مع الفلاسفة[1] فإنهم ذهبوا إلى أنه لا أول لوجود الجسم، ولا أول لجنس الحوادث الطارئة عليه، وإن كان لكل واحد منها أول، وتعلقوا فى ذلك بشبه منها:ـ

أن كل ما كان محدثاً كان عدمه قبل وجوده، والقبلية ليست هى العدم المحض، فإن العدم قبل كالعدم بعد، وليس القبل بعد، وإذا لم يكن حكماً عدمياً استدعى محلاً، فإما أن يكون ذلك المحل قبلا بذاته وهو: الزمان، أو بغيره: وهو الحركة، فقد وجد قبل ما فرض أول الحادث شيء، وقبله شيء آخر قبلها، وأن لا يكون للحوادث أول[2]..

ومنها: أن كل محدث فإنه مسبوق بإمكان راجع إلى ماهيته التى هى علة صحة اقتدار القادر وعلته إمكان وجوده، ولا يوجد مستغنياً عن محل، فلابد وأن يوجد قبل الحوادث شيء يوجد فيه إمكان وجودها، ولنسمه الهيولى[3] ، فإن كان ذلك الهيولى أيضاً محدثاً، فليفتقر إمكانه السابق إلى محل آخر، فيتسلسل وهذا محال، فمحال أن يكون الهيولى محدثاً فهو قديم[4].

---

(١) يقصد الفارابى وابن سينا القائلين بقدم العالم قدماً زمانياً، وذهبا إلى أن العقول، والنفوس الفلكية، وكذا الأجسام الفلكية بموادها، وصورها الجسمية والنوعية وأشكالها، وأضوائها، والعنصريات بمادتها، وصورها الجسمية كل ذلك قديم عندهم.. انظر: الإشارات لابن سينا: ٣/ ٦٤٥ طبعة دار المعارف..

(٢) قارن تهافت الفلاسفة لحجة الإسلام الغزالى: ص١١٨ ـ طبعة دار المعارف..

(٣) الهيولى هى : لفظ يونانى بمعنى: الأصل والمادة، واصطلاحاً: جوهر فى الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال، محل للصورتين الجسمية والنوعية.. انظر: التعريفات للجرجانى: ص ٢٣٠..

(٤) انظر: تهافت الفلاسفة: ص١١٩ وما بعدها..

ومنها: أن سبب وجود العالم إما أن يكون قديماً[1] أو حادثا، فإن كان حادثا كان حدوثه لسبب آخر، فإن كان ذلك السبب أيضاً حادثا افتقر إلى آخر فتتسلسل الأسباب والمسببات لا إلى نهاية، وذلك محال، فإذن لابد وأن ينتهى إلى سبب قديم، ويلزم من قدم هذا السبب قدم العالم، إذ لو وجد السبب من جهة ما هو سبب، ولم يوجد المعلول لم يكن السبب مقتضياً لوجود المسبب، فلا يكون السبب سبباً، هذا محال، فإذن العالم قديم..

أما المعتمد فى حدوث الأجسام فطريقتان:ــ

الطريقة الأولى: تقول: الأجسام لا تخلو عن الحوادث ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث؛ فالأجسام إذن محدثة[2] ، والدليل على أنها لا تخلو من الحوادث: أنها لا تخلو عن الحركة والسكون وهى محدثة..

فهاهنا نحتاج إلى بيان عدة أشياء : إلى إثبات الحركة والسكون أولاً، وبيان استحالة عرو الأجسام عنها ثانياً ، وبيان حدوثهما ثالثا..

والذى يدل على أن الحركة والسكون أمور زائدة على الجسم، أنا نعلم

---

(١) القديم: يطلق على الموجود الذى لا يكون وجوده من غيره، ويطلق القديم على الموجود الذى ليس وجوده بالعدم، والأول قديم بالذات، والثانى قديم بالزمان..

(٢) هذا هو دليل الحركة والسكون، والرازى مسبوق فيه بمتقدمى الأشاعرة، وكل ما فعله هو تطويره وكان يسميه فى بعض كتبه بالحجة المشهورة، أو الطريقة المبسوطة المشهورة ولكن أبا عبد الله برغم أخذه بهذه الحجة فى معظم كتبه، إلا أنها تقوم على مبدأ تماثل الأجسام فى الجسمية، وهو أمر رفضه الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ فى بعض كتبه.. انظر: نهاية العقول: ٣٣/١ ــ أ ــ الخمسين: ص ٣٣٣ ــ ٣٣٦، الأربعين: ص ١٣ ــ ٢٧، والمحصل: ص٨٦ ــ ٨٧، والمعالم: ص٢١ ــ٢٥، والملخص: ص ١٧٣ ــ ١٧٤، والمطالب العالية، ٤٣/١ وما بعدها.

الجسم جسماً مع الذهول عن كونه متحركاً أو ساكناً، ولولا أن حقيقة الجسم تغاير حقيقتهما، وإلا لما صح العلم بأحدهما مع الذهول عن الآخر، ولأنه لو كان أحد هذين الوصفين داخلا فى حقيقة الجسم لوجب اتصاف الجسم بهما دائماً، وأن يستحيل تبدل إحدى حالتى الحركة والسكون بالأخرى، وإذا بطل ذلك علمنا أن حركة الجسم وسكونه غيره..

وقد اعتقد قوم[1] أن الحركة معنى يوجب كون الجسم متحركاً، وكذلك السكون، وهذا باطل؛ لأن ذلك المعنى إما أن يوجب المتحركية فقط، فيلزم منه انفراد المتحركية واستقلالها عن المتحرك من جهة أنها هى معللة بالعلة فكان يلزم صحة أن تعقل المتحركية فى تلك الجهة مع الذهول عن المتحرك، ومعلوم أنه يستحيل العلم بالمتحركية مع الذهول عن المتحرك أو يوجب المتحركية مع المتحرك، فيلزم انعدام المتحرك عند انعدام المتحركية؛ لانعدام ما هو عليهما جميعاً.

فقد عرفت معنى الحركة والسكون، فافهم منه استحالة عرو الجسم منهما، إذ الجسم لا يخلو عن أن يكون لابثاً فى جهة، أو مستقلا فى الجهات بعضها إلى البعض..

ونقول: إن الحركة والسكون محدثان؛ لأن الجسم نراه يسكن بعد أن كان متحركاً، ويتحرك بعد أن كان ساكناً، وليست حركته وسكونه ذوات مستقلة ثابتة بحيث يتوهم انتقالها من محل إلى آخر، ووجودها فى غير محلها الأول غير موجب لذلك الحكم، بل الحركة عبارة عن كون الجسم متنقلاً على ما وضحناه، فمتى لم يكن الجسم بهذه الصفة لم يكن متحركاً، وهكذا القول فى جانب السكون..

---

(١) يقصد المعتزلة..

إذن ثبت صحة العدم عليهما فاستحال ــ أن يكونا قديمين[1] ــ ؛ لأن القديم لو انعدم لكان انعدامه: إما أن يكون لذاته أو لأمر لازم لذاته، أو لأمر غير لازم، فإن كان انعدامه لذاته، أو لأمر لازم لذاته، وجب انعدامه دائماً، وإن كان لأمر غير لازم لَه، فإما أن يكون عدماً أو وجوداً، أما العدم فإما أن يكون عدم شيء قديم، أو عدم شيء حادث، ومحال أن يكون انعدامه لانعدام شيء قديم؛ لأن الكلام في انعدام ذلك القديم كالكلام في انعدام القديم الذي وقع كلامنا فيه، فإن كان لانعدام قديم آخر لتسلسل إلى غير نهاية، ومحال أن يكون انعدامه لانعدام شيء حادث؛ لأن عدم الحادث بعد وجوده لو أوجب عدم القديم؛ لأوجب عدمه السابق عليه عدم القديم، فإذاً يكون الحادث قديماً، وهذا محال..

وإن كان انعدام القديم لوجود شيء، فذلك الشيء إما موجب[2] أو مختار[3]، ومحال أن يكون موجباً؛ لأن ذلك الموجب إما أن يكون قديماً، وإما أن يكون حادثاً، ومحال أن يكون محدثاً؛ لأنه ليس انعدام كل واحد منهما بالآخر وهو محال، ومحال

---

(١) تعديل يقتضيه السياق..

(٢) الموجب بالذات: هو الذى يجب أن يصدر عنه الفعل إن كان علة تامة لَه من غير قصد وإرادة، كوجوب صدور الإشراق عن الشمس، والإحراق عن النار انظر: تعريفات الجرجاني ص ٢١٢ ــ ٢١٣.. والفلاسفة يقولون: إن الله ــ تعالى عن قولهم ــ موجب بالذات؛ إذ أنه عند اجتماع الإرادة والقدرة فإن العالم يجب أن يحصل مقارناً لهما، بلا تأخر زماني، ليترتب على ذلك قولهم بقدم العالم قدماً زمانياً، فالبارى تعالى عندهم: تام الفاعلية، فيجب منه ما تم استعداده للوجود، دون انبعاث قصد منه أو طلب، مع علمه بمعلومه، وصدوره عنه ، انظر هوامش على النظامية: ص ٢١٣ ــ ٢١٤..

(٣) المختار: ينسب إلى الاختيار الذى هو القصد والإرادة مع ملاحظة ما للطرف غير المراد، فكأن المختار ينظر إلى الطرفين، ويميل إلى أحدهما، وذلك بعكس الإرادة انظر: شرح المقاصد: ٦٩/٢..

أن يكون قديماً؛ لأنه لو كان كذلك لكان ذلك القديم دائماً معدوماً وذلك محال، ، وإن كان سبب عدم القديم فاعلاً مختاراً، فالمختار لا يؤثر فى عدم شيء وبعينه ما لم تتعلق به قدرته بعينه، ولا تتعلق قدرته بعينه إلا إذا كان هو لعينه موجوداً، فلو انعدم القديم لكان حال تعلق قدرة الفاعل بإعدامه موجوداً مع انعدامه وذلك محال، اللهم إلا أن يقال بأن القدرة تتعلق به ثم إنه ينعدم فى ثانى الحال، وهذا أيضاً محال، لأنه يوجب تأخير المسبب عن السبب وذلك محال.

فثبت أن الأعراض محدثة، وقد بان أيضا استحالة عرو الجسم عنها، **فنقول**: هذه الحوادث إما أن يكون لها ابتداء أو ليس لها ابتداء، ومحال أن لا يكون لها ابتداء لوجهين:ـــ

الأول: وذلك أنا إذا أخذنا الحوادث الماضية من اليوم شيئاً على حدة، ومن الأمس شيئاً آخر على حدة، ونقابل آحاد إحدى الجملتين بآحاد الأخرى بما يقع فى درجته من الجملة الأخرى، فإما أن يتقابل جميع آحاد الزائد بآحاد الناقص وذلك محال، فلابد وأن تقصر آحاد إحدى الجملتين عن الأخرى بيوم واحد، فيكون الناقص متناهياً، والزائد عليه بحادث واحد أيضا متناهياً، فإذن لوجود جملة الحوادث ابتداء[١] ولا يعارض ذلك بالحوادث فى المستقبل فإن ما دخل فى الوجود

---

(١) هذا هو برهان التطبيق وحاصله: أن نفرض من المعلول الأخير إلى غير النهاية جملة، ومما قبله بواحد مثلا إلى غير النهاية جملة أخرى، ثم نطبق الجملتين بأن نجعل الأول من الجملة الأولى بإزاء الأول من الجملة الثانية، والثانى بالثانى، وهلم جرا، فإن كان بإزاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال، وإن لم يكن فقد يوجد فى الأولى ما لا يوجد فى إزائه شيء فى الثانية فتنقطع الثانية، وتتناهى ويلزم منه تناهى الأولى لأنها لا تزيد على الثانية إلا بقدر متناه، والزائد على المتناهى بقدر متناهى يكون متناهياً بالضرورة،..

متناهٍ، وما انتهى فى الزمن على التفصيل فهو أيضاً متناه، إنما الذى لا يتناهى ليس لَه وجود لا فى الذهن ولا خارج الذهن، فلا يصح الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان بخلاف الحوادث الماضية فإنه وإن لم يكن لكليتها وجود، إلا أن آحادها موجودة على التعاقب فيصح الحكم بتقابل آحاد إحدى الجملتين بآحاد الأخرى، ويلزم منه تناهى الحوادث على ما أوضحناه[1]..

الثانى: وهو أن نفى الأولية معناه: نفى عدم يسبق وجوده، ونفى النفى إثبات، فنفى الأولية قضية إثباتية فلو لم يكن للحوادث أول لكان المحكوم عليه بنفي الأولية إما أن يكون: آحاد الحوادث، ويلزم منه قدم كل واحد من الحوادث، أو مجموعها، وذلك محال لأنه ليس للمجموع وجود أصلا لا فى الذهن، ولا خارج الذهن، فكيف نحكم عليه بحكم إثباتى ؟ لأن ما ليس ثابتاً فى نفسه، كيف ثبت لَه غيره ؟ ولا يلزمنا هذا فى إثبات الأولية ؛ لأنه قضية سلبية، وذلك لا يستدعى محلا ثابتاً، كالحكم بالاستحالة على الجمع بين السواد والبياض، مع أنه لم يلزم منه وجود الجمع بينهما، فكذلك هاهنا، فقد ثبت أن للحوادث التى ثبتت إستحالة عرو الجسم عنها أولا، وما لا يُعرى عما له أول وجب أن يكون لَه أول والجسم إذن لهُ محدث.

فإن قيل: هب أن ما ذكرتموه يدل على حدوث الأجسام والأعراض، فبم تنكرون على من يثبت موجودات قديمة غير متحيزة، ولا قائمة بالمتحيز كما يقوله الفلاسفة فى العقول والنفوس والهيولى ؟[2]

والجواب عنه: وهو أن المسلمين قد اتفقوا على انحصار المحدثات فى

---

(١) هذا هو اعتراض الفلاسفة حيث عارضوا الأشاعرة بالقول ببقاء نعيم أهل الجنة، وعذاب أهل النار إلى مالا نهاية، الأمر الذى دفع بعض المتكلمين كالعلاّف إلى القول بفناء النار..

(٢) انظر: النجاه لابن سينا: ص ٢٠١ ــ ٢٠٥ حيث اثبت قدم الهيولى، وقارن المحصل: ص ١١٨

الأجرام[١] والقائم بالأجرام[٢]، والدليل عليه: أنا لو قدرنا موجوداً قائماً بنفسه غير متحيز لشارك البارى تعالى فى الاستغناء عن المحل والجهة، وذلك لا يخلو إما أن يكون حقيقة البارى تعالى أو لازم حقيقته، فإن كان الأول، فيلزم من مشاركة العقل والهيولى البارى فى ذلك مشاركته.. ذات هذه الموجودات للبارى تعالى — من جميع الوجوه، إذ المشتركان فى الحقيقة يلزم اشتراكهما من جميع الوجوه، ويلزم منه وجود آلهة واجبة الوجود، وذلك محال، وإن كان لازم حقيقته فلابد لَه من أمر يقتضيه، وإلا لم يكن اختصاصه به أولى من اختصاصه بغيره، فإما أن يستند إلى حقيقة ذات البارى تعالى، فيكون لازماً بغير واسطة أو استند إلى لازم آخر فيكون لازماً بواسطة فكيفما كان فلابد وأن ينتهى إلى لازم بغير واسطة، فإذا كان كذلك فيلزم من الاشتراك فى اللوازم الاشتراك فى الحقيقة لاسيما لَه تعليل حكمين متساويين بعلتين مختلفتين، فلو قدرنا موجوداً يشارك البارى فى هذا اللازم لشاركه فى الحقيقة، ويرتد الكلام إلى القسم الأول وقد أبطلناه..

فإن قيل[٣] هذا يبطل بالأجسام، فإنها مشاركة للبارى فى الاستغناء عن المحل، وكذلك الأعراض، فإنها مشاركة للبارى فى استحالة الحصول فى الجهة، ولا يلزم منه اشتراكهما من جميع الوجوه، وكذلك الحوادث كلها مشتركة فى الجواز، والأعراض كلها فى الحاجه إلى المحل، والموجودات كلها مشتركة فى صحة أن تكون مرئية، والسواد والبياض مشتركان فى اللونية، والإنسان والفرس مشتركان فى الحيوانية، ولا يلزم منه اشتراكهما من جميع الوجوه فكذلك هذا..

قلنا: لا نسلم أنها مشاركة البارى فى الاستغناء عن المحل؛ لأن استغناء

---

(١) يقصد الأجسام..

(٢) يقصد الأعراض..

(٣) هذا اعتراض للفلاسفة..

البارى تعالى عن المحل معناه: استحالة حصوله فى الجهة لا بالاستقلال ولا بالتبعية، ومعنى استغناء الجسم عن المحل: أن حصوله فى الجهة ثبت بطريق الاستقلال لا تبعاً لغيره، ومعلوم أنه ليس بين هذين المعنيين اشتراك إلا من حيث اللفظ، وأما العرض فلسنا نسلم أنه ليس لَه حصول فى الجهة، كيف واللون المحسوس فوق مختص بجهة فوق ؟ أجل حصوله فى الجهة ليس بالاستقلال بل بالتبعية، وذلك لا ينافى مطلقاً معنى الحصول فى الجهة..

فإن قالوا[١] : فيلزم من مشاركة الجوهر والعرض فى الحصول فى الجهة تماثلهما..

قلنا: لسنا نسلم أن حصول الجوهر فى الجهة كحصول العرض فيها، كيف والمعقول من أحدهما كونه شاغلاً للجهة، ومن الثانى حصوله بحيث الشاغل ؟ فقد اختلف المفهومان، وأما الإمكان فى الحوادث، فلسنا نسلم أنها مشتركة بل إمكان الجوهر يخالف إمكان العرض، وهكذا يعول فى احتياج الأعراض إلى المحل، فإن حاجه السواد إلى المحل تخالف حاجه البياض إليه، وصحة رؤية السواد تخالف صحة رؤية البياض، ولونية السواد تخالف لونية البياض، وكل ذلك بناءاً على نفى الأحوال، وحيوانية الفرس ليست صفة لازمة لَه، بل المرجع به إلى فناء الحياة فى آخريَّته، ولا يلزم من الاشتراك فيه الاشتراك فى سائر الأعراض، فإن قالوا: فلم لا تجوزون أن يكون استغناء البارى تعالى عن المحل والجهة مخالف استغناء الهيولى والعقل عن المحل والجهة ؟..

قلنا: لأن الاستغناء عن المحل والجهة قضية سلبية، فلا يجوز وقوع الاختلاف فيها، إذ المعنى بقولنا: إن ذاك يخالف هذا: أن المعقول من أحدهما غير

---

(١) هذا اعتراض آخر للفلاسفة..

المعقول من الثانى، وهذا لا يصح فى القضايا السلبية بخلاف الإمكان والاحتياج والإيجاب والصحة، فإن كلياتها إثباتية، فلابد من وقوع الاختلاف فيها، وهذا واضح وبالله التوفيق..

الطريقة الثانية[1] العالم ممكن، وكل ممكن فله محدث، فالعالم محدث، والذى يدل على أن العالم ممكن وجوه عدة :ـــ

الأول: وهو أنه لو لم يكن ممكنا لذاته لكان واجباً لذاته وحقيقة الأجسام مشتركة بين الموجود، وبين ما أمكن دخوله فى الوجود، إذ الجسم بما هو جسم أعم من الجسم الموجود، ومعلوم أن الأشخاص التى يصح حمل حقيقة الجسم عليها غير متناهية، فيلزم منه وجوب حصول مالا نهاية لَه من الأجسام دفعة واحدة، ويلزم عليه وجوب وجود مثل البارى تعالى لوجوب وجوده، وذلك لأن هوية البارى نفس حقيقته[2] ، ولا يشاركه غيره فى هويته، فلا يشاركه غيره فى حقيقته، فلا يلزم

---

(١) وتسمى هذه الطريقة بحجة إمكان ما سوى الله تعالى ويوضحها الرازى فى بعض كتبه الكلامية الأخرى بتوضيح حاصله: { أن ما سوى الله تعالى ممكن، وكل ممكن مفتقر إلى المؤثر، والافتقار لا يخرج عن أن يكون حال الحدوث أو حال العدم أو حال البقاء ، غير أنه حال البقاء مستحيل إذ الباقى لو استند إلى المؤثر لكان ذلك تحصيلا للحاصل وإيجاداً للموجود.. وإذاً لا يتحقق الافتقار إلا حال الحدوث أو حال العدم، وعلى التقديرين يكون الممكن محدثاً.. فما سوى الله محدث }..

انظر: الخمسين ص٣٣٧ ـــ ٣٣٨، ونهاية العقول: ١/٧٠ وما بعدها، والأربعين: ص٣٠ وما بعدها، وغير ذلك والحق أن الرازى مسبوق فى ذلك بقدماء الأشعرية كالباقلانى وأبى المعالى، وقول الرازى: إن الموجود لا يفتقر إلى المؤثر قولٌ تداركه فى كتبه الأخرى وأثبت أن الذات الممكنة حال البقاء تفتقر إلى المبُقى بمعنى أنه يدوم ذلك الموجود لدوام ذلك المؤثر الأول ... قارن الأربعين: ص٧٩

(٢) يندرج تحت قول الرازى ـــ رحمه الله تعالى ـــ هوية البارى نفس حقيقته مسألة: حقيقة

وجوبَ وجود غيره، بخلاف الأجسام فإن حقائقها مشتركة بينها وبين غيرها، فلو وجب وجود واحد منها لوجب وجود كل ما يقدر مثلا لَه.

الثاني: وهو أنه لو وجب اختصاص بعض الأجسام ببعض الأشكال أو ببعض الأحياز، لكان المقتضى ـ لذلك[١] ـ إما أن يكون هو الجسمية أو أمر زائد على الجسمية، فإن كان المقتضى هو الجسمية، والأجسام كلها متماثلة[٢] على ما سنوضحه إن شاء الله تعالى، لزم أن يكون كل جسم على ذلك بمقدار وفى تلك الجهة، فتكون جميع الأجسام موجودة فى كل واحد من الجهات موصوفة بجميع الأشكال والأعراض على تضاد ما، وذلك محال، وإن كان المقتضى أمراً وراء الجسمية، فإما أن يقتضى الجسم تلك الخاصية لذاته، ويعود ما قدمناه، أو لخاصية أخرى ، ولا تنتهى إلى غير نهاية، بل لابد وأن تنتهى بالآخرة إلى خاصية يقتضيها الجسم لذاته، ويعود ما قدمناه، فثبت أن الجسم لا يقتضى لحقيقته شكلا، ولا جهة، ولا عرضاً، وثبت أن تقدير الأرض فى العلو، والنار فى السفل جائز، وأن زوال الأفلاك من أحيازها جائز، وأن الخرق والالتئام[٣] والكون والفساد عليها جائز.

معرفة ذات الله الخاصة، وهو هنا يتابع جمهور المعتزلة والأشاعرة من أن حقيقة البارى تعالى معلومة لنا علماً يقيناً، ولكنه فى أغلب كتبه يرفض هذا الرأى ويأخذ برأى الباقلانى القائل: بامتناع معرفة الله تعالى، وأن حقيقته غير معلومة للناس الآن، وهو رأيه فى المطالب العالية انظر: التفسير الكبير: ١/١١٣، والمباحث المشرقية: ٢/٤٩٥، ونهاية العقول: ١/٨٠، والمحصل: ص١٣٦، والأربعين: ص٢١٩، والمطالب العالية: ١/١٧٢

(١) زيادة يقتضيها السياق..

(٢) اختلف رأى الرازى فى مسألة تماثل الأجسام فى الجسمية، وهو أمر سنوضحه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

(٣) الخرق والالتئام قد أثبته الأشاعرة للسماء والأرض ليتحقق قولهم بإثبات المعجزات

الثالث: وهو أنا نبين إن شاء الله تعالى أن للعالم صانعاً واجب الوجود[1] ونرى فى الأجسام أيضاً كثرة، كالسماء والأرض والماء والهواء، ونبين إن شاء الله تعالى أنه يستحيل وجود شيئين كل واحد منهما واجب الوجود لذاته، ويلزم منه أن لا يكون العالم واجب الوجود، وإذا ثبت أن العالم ممكن فلابد وأن يكون لَه مقتضى، والمقتضى إما أن يكون علة[2] أو فاعلا، ومحال أن يكون علة لوجهين:ـــ

الأول: وهو أن العلة لا تفيد حقيقة المعلول وماهيته[3] وإنما تفيد وجوده، وليس بأن تفيد الوجود لشخص فى نوع بأولى من أن تفيد لما يماثله، وقد بينا أن الأفراد التى يصح حمل الحقيقة عليها غير متناهية، فمتى أفاد الوجود لبعض الأفراد وجب أن يفيد لغيره، ويلزم منه حصول ما لا نهاية لَه من الموجودات، وذلك محال.

الثانى: وهو أن الحوادث الأرضية المتغيرة لا تخلو: إما أن يستند كل حادث منها إلى آخر لا إلى نهاية وذلك محال، أو تنتهى إلى سبب قديم واجب الوجود، وذلك السبب إن كان علة موجبة استحال وقوع التغير فى العالم المحسوس؛ لاستحالة استناد المحدث إلى علة قديمة، فثبت أن المقتضى لوجود العالم فاعل

للأنبياء، بينما نفاه الفلاسفة لعدم إثباتهم المعجزات الحسية للأنبياء..

(١) الواجب الوجود هو الموجود الذى يمتنع عدمه امتناعاً، وليس الوجود لَه من غيره بل من نفس ذاته..

(٢) العلة: هى ما يتوقف عليه وجود الشىء، ويكون خارجاً مؤثراً فيه..

(٣) الماهية: ماهية الشىء ما به الشىء هو هو، وقيل منسوبة إلى ما، والأصل: المائية، والأظهر أنها نسبة إلى: ما هو ؟ فجعلت الكلمتان ككلمة واحدة.. وقارن: نهاية الإقدام: ص ٧ ــ ٨، وكأنها نص عبارة الرازى..

مختار[1] والمختار إنما يفعل بواسطة القصد إلى الإيجاد، لأنه إذا لم يقصد إلى الإيجاد، لا يمكنه أن يُوجد والقصد إلى إيجاد الشيء لا يصح حالة استمراره، ألا ترى أنّا لا نجد في أنفسنا تأتي القصد إلى فعل شيء قد وجد، فإذن القصد إلى الإيجاد إنما يصح حالة حدوث الموجود، أو حالة عدمه، وعلى التقديرين فإنه يلزم منه حدوث الأجسام..

وأما الجواب عن الشبهة الأولى: وهي قولهم: كل محدث فإن عدمه يسبق وجوده..

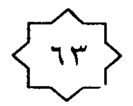
قلنا: لا يجوز أن يكون تقدم عدم المحدث على وجوده كتقدم بعض أجزاء الزمان على البعض، وذلك يسمى تقدماً زمانياً[2] ، وإلا لصار الزمان زمانياً ، ولا بالمكان فإن الزمان ليس من الأجرام، ولا بالشرف لأن أجزاء الزمان متشابهة ، ولا بالذات؛ إذ لو تقدم جزء من الزمان على سائر أجزائه لذاته وسائر الأجزاء تشاركه في الحقيقة، لزم أن تحصل جميع الأجزاء المفروضة فيه دفعة، فلا يكون في أجزائه تقدم وتأخر ولا نقص، وذلك قلب لحقيقة الزمان، وإذا ثبت هذا فنقول: لم لا يجوز أن يكون تقدم عدم المحدَث على وجوده يضاهي تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض، وهذا لا محيص عنه ثم نقول: لسنا نطلق القول بأن عدم المحدث يسبق وجوده، لأن السبق والتقدم والتأخر قضايا إثباتية، فكيف نحكم بها على المعدوم ؟ إنما الذي يذهب إليه أهل الحق[3] : أن هذه الحوادث الماضية إذا عددتها فإنك تنتهي إلى حادث لا تجد بعده شيء آخر أصلا، فإن صح إطلاق لفظ السبق على هذا المعنى فليكن، وإلا فلا مضايقة في العبارات بعد ظهور القصد..

---

(١) تقدم تعريف الفاعل المختار انظر ص ٣٩..

(٢) التقدم الزماني: هو ما له تقدم بالزمان، كتقدم اليوم على الأمس..

(٣) يعني الأشاعرة ــ رحمهم الله تعالى ــ..



والجواب عن الشبهة الثانية: هو أنا لا نسلم أن الإمكان من القضايا الإثباتية، فعلى هذا لا يفتقر إلى المحل كما أوضحناه، وإن سلمنا ذلك إلا أنه من الجائز أن يكون مضافاً إلى حقائق الأشياء لا إلى موضوع آخر، وكيف ولو وجد إمكان وجوده فى غيره لما كان ذلك الإمكان إمكانا لَه بل إمكانا لغيره؟ وأيضا فلو افتقر إمكان الأشياء إلى موضوع لافتقر إمكان العقول المفارقة[1] إلى هيولى، ويلزم أن تكون العقول جواهر مادية، وذلك عندهم محال[2]..

والجواب عن الشبهة الثالثة: أن سبب حدوث العالم حينما حدث ليس إلا إرادة الله القديمة المتعلقة بحدوثه حينما حدث،[3] فإن قالوا: ولما أراد إحداثه فى ذلك الوقت، ولم يرد إحداثه إما قبله أو بعده ؟

قلنا: لو عللنا إرادته لحدوث العالم فى الوقت المعين، لكان السؤال باقياً لو أراد إحداثه فى وقت آخر، ويؤدى ذلك إلى طلب العلة[4] لكون الإرادة مخصصة ومرجحة، وهذه هى حقيقة الإرادة كما أن كون العلم من شأنه أن يعلم به العلوم وحقيقتها، وخاصية وتعليل الحقائق مستحق لوجوبها فبطل ما ذكروه[5]..

---

(١) العقول المفارقة: هى عقول مجردة عن المادة أثبتها الحكماء، وهى قديمة، وزعموا أنها تدبر السماوات، بل قالوا: إن العقل الفعَّال الذى هو عقل فلك القمر يدبر ما تحت السماوات !!..

(٢) واضح جداً تأثر الإمام الرازى بحجة الإسلام الغزالى فى رده على الفلاسفة، قارن تهافت الفلاسفة: ص١١٨ وما بعدها، وانظر أيضا: المحصل: ص٨٤ وما بعدها..

(٣) قارن تهافت الفلاسفة: ص١١٩ وما بعدها..

(٤) تقدم تعريف العلة انظر ص ٤٤..

(٥) هذه هى أدلة الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ على حدوث العالم، وذلك ليتوصل بها إلى إثبات وجود الله تعالى، وكونه صانعاً لَه، كما توصل الرازى إلى استحالة القول بقدم العالم.. ولكن المتأمل لكتب الرازى، يجد أن أبا عبد الله قد زاد على هذه الحجج، ونوَّع فى الأدلة، وهو ما سنحاول إيجازه فيما يلى :ـــ

يقول الرازى: إن الطريق إلى إثبات الصانع تعالى ليس إلا احتياج أجسام هذه الموجودات المحسوسة إلى موجود آخر غير محسوس، ومنشأ تلك الحاجة على قول بعضهم: الإمكان، وعلى قول آخرين هو الحدوث، وعلى قول ثالث: هو مجموع الإمكان والحدوث ثم هذه الأمور الثلاثة إما أن تعتبر فى الذوات أو فى الصفات أو فى مجموعهما، فالمجموع طرق ستة وهى:

إمكان الذوات، وإمكان الصفات، وحدوث الذوات، وحدوث الصفات، والمجموع من إمكان الذوات وحدوثها، والمجموع من إمكان الصفات وحدوثها. انظر الأربعين ص ٧٠ ، والتفسير : ٢/ ١١٣/١١٤ وغيرهما..

وفى نهاية العقول أضاف الرازى طريقة أخرى سماها: طريقة الإحكام والإتقان مع إرجاعها إلى الطرق الأخرى انظر: نهاية العقول ١/٨٥ ــ ب..

فالأول: وهو إمكان الذوات يعرف أيضاً بدليل الوجود الذى هو عمدة الفلاسفة حيث يقول ابن سينا: { تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته، وبراءة من الصفات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار آخره من خلقه وفعله }

ولقد اعترض الرازى على هذا الدليل بقوله: إن هذا الادعاء باطل لأنه لا يمكننا أن نسير فى هذا الدليل دون اعتبار الموجودات الحادثة انظر: المطالب العالية ١/١٠ ــ ١١

والثانى: وهو إمكان الصفات، ويعرف أيضاً بدليل الواجب والممكن، إذ{ كل صفة اتصف بها جسم أمكن اتصاف سائر الأجسام بها } انظر: الأربعين: ص٨٥..

ولكن هذا الدليل قائم على مبدأ تماثل الأجسام فى الجسمية، وهو أمر نقده الرازى فى بعض كتبه خاصة الفلسفية منها انظر: المباحث المشرقية: ٢/٤٧ ــ ٤٨، وشرح الإشارات: ١/٢١، وشرح عيون الحكمة: ص ١٥٨ ــ ب

والثالث: وهو حدوث الذوات، ويسمى بدليل الجوهر الفرد، وهو مضمن فى دليل الواجب والممكن، ذلك لأن مبناه على أن العالم مؤلف من الجواهر والأعراض، والجواهر لا تنفك عن الأعراض ، والأعراض حادثة ، فهكذا الجواهر انظر: الأربعين: ص٣ وما بعدها، والملخص: ص١٧٣ ــ ب، والمعالم: ص٢٢ وما بعدها.

والرابع: وهو حدوث الصفات، وسوف نتحدث عنه بعد قليل..

ولكن الرازى فى بعض كتبه نجده يعرض عن الأدلة العقلية، ويقتنع بمسلك الصوفية القائم

على الكشف والذوق {إذ أن مقام التوحيد يضيق النطق عنه، لأنك إذا أخبرت عن الحق فهناك مخبر عنه، ومخبر به ومجموعهما، فهو ثلاثة لا واحد، فالعقل يعرفه والنطق لا يصل إليه } انظر: لوامع البينات ص ٢٣٣ ، وفى التفسير الكبير نجد الرازى يميل فى بعض المواضع إلى مسلك الصوفيه، بل ويفضله على أدلة المتكلمين أو على الأقل يجعل دليل المتكلمين خطوة أولى لابد وأن نتجاوزها إلى مرحلة التصوف ذلك لأن كمال الدرجة هو أن ينتقل الانسان من علوم الشريعة المبنية على الظواهر، إلى علوم الباطن المتأسسة على الإشراف على حقائق الأمور.. انظر التفسير الكبير: ٢١/١٦٠.

ويصف الرازى هذا الطريق فى المطالب العالية بأنه: { طريق عجيب لذيذ قوى ماهر } ولكنه لم يفضله على طريق الاستدلال العقلى ـ وهو الحق ـ بل لابد من الجمع بينهما.. انظر: المطالب العالية: ١/١٢ ــ ١٣.

بقيت نقطة أخيرة وهى أن الرازى فى المطالب العالية عند بحثه فى الأدلة على وجود الله تعالى ذكر أن للإلهيات طريقين: طريق النظر والاستدلال، وطريق الرياضة والمجاهدة، وفضل أن نفرق بينهما، ثم عاد إلى طرق الاستدلال فشرحها حتى إذا وصل إلى الطريق الرابع وهو: حدوث الصفات قال: ونختم هذه الفصول بخاتمة عظيمة النفع وهى أن الدلائل التى ذكرها الحكماء والمتكلمون وإن كانت كاملة قوية، إلا هذه الطريقة المذكورة فى القرآن عندى أنها أقرب إلى الحق والصواب، وذلك لأن تلك الدلائل دقيقة ولسبب ما فيها من الدقة انفتحت أبواب الشبهات وكثرت السؤالات.. وأما الطريق الوارد فى القرآن فحاصله راجع إلى طريق واحد، وهو المنع من التعمق والاحتراز عن فتح باب القيل والقال، وحمل الفهم والعقل على الاستكثار من دلائل العالم الأعلى والأسفل، ومن ترك التعصب وجرب مثل تجربتى علم أن الحق ما ذكرته } انظر المطالب العالية: ١/١٩..

ويوجز الرازى أن طريقة القرآن تتميز بأنها: أدلة محسوسة لا تحتاج إلى تجريدات عقلية، وهى كثيرة متعاضدة، والكثرة والتوالى يفيدان القوة، والإنسان لا ينقل فى شىء من أحواله عن مشاهدة شىء منها، إما فى نفسه أو فيما حوله فى أنحاء السماوت والأرض.. انظر: التفسير: ٢/١١٣ ــ ١١٤، والمطالب العالية: ١/٨٢ ــ ٨٣

هذا هو موقف الرازى من الأدلة على إثبات وجود الله ﷻ ، ولكن فى مسألة قدم العالم

وحدوثه نجده فى أغلب كتبه يرتضى مذهب الحدوث، بل ويستعمل نفس الحجج التى استعملها المتكلمون.. انظر: الخمسين: ص٣٣٢ ـ ٣٤٠، نهاية العقول: ٢/٣٣ ـ ٨٥، الملخص: ص١٧٣ ـ ١٧٤، والأربعين ص٣ و ٥٤٣، والمحصل: ص ٨٦ ـ ٨٧، والمعالم: ص ٢١ ـ ٢٦.

ولكن فى المطالب العالية نجد الرازى يتخذ موقفاً جديداً وبيانه كما يلى:ـ

تعرض الرازى أولا لبيان أقوال القدماء والمتأخرين فى قدم العالم وحدوثه، وعرض لرأى جالينوس وهو: التوقف ويعلق الرازى على قوله بقوله: { هذا من أول الدلائل على أن الرجل كان منصفاً طالباً الحق، فإن الكلام فى هذه المسألة قد بلغ من العسر والصعوبة إلى حيث تضمحل أكثر العقول فيه }..

ثم قال: { اعلم أن الكتب الإلهية ليس فيها تصريح بإثبات أن العالم محدث بمادته وصورته معاً } ، ولإثبات ذلك بدأ بتحليل الألفاظ الواردة فى القرآن الكريم والتى تتعلق بالمسألة مثل:ـ رب العالمين ـ الخلق ـ الفاطر ـ الغنى ـ الأول ـ كن فيكون..

وينتهى من كل ذلك إلى القول: { فثبت بما ذكرنا أن أكابر الأنبياء صلوات الله عليهم سكتوا عن الخوض فى هذه المسألة، وذلك يدل على أنها بلغت فى الصعوبة إلى حيث تعجز العقول البشرية عن الوصول إليها } ومن ثم يتوقف الرازى فى البت فى هذه المعضلة الكبرى، وذلك لأن القرآن الكريم، بل وغيره من الكتب السماوية قد صاغت قصة الخلق بعبارات قد تحتمل القدم وقد تحتمل الحدوث..

ومن العجيب أن الرازى فى نفس الكتاب وفى باب النبوة يقول: إن من مهمة كل نبى { أن يرشدهم إلى أن العالم محدث }..

والحق أن الرازى مع المتكلمين فى القول بحدوث العالم، وأن الله ﷻ قد خلق العالم من العدم لا من المادة القديمة، لأنه فى التفسير ـ وقد ألفه على فترات متباعدة ـ فسر الكلمات السابقة بما يوافق مذهب الأشاعرة ـ رحمهم الله تعالى.. أو لعله ـ رحمه الله تعالى ـ فى تلك الفترة من حياته، ونظراً لتعقيدات المسألة وصعوبتها، لم يكن قد بان لَه الحق فآثر التوقف، وإن كان هذا يخالف ما ذهب إليه فى كل كتبه الأخرى من أن العالم حادث وأن الله ﷻ قد خلقه من العدم المحض، وهو الحق الذى لا خلاف عليه، أضف إلى ذلك أن أحداً من متأخرى

الأشاعرة ـ خاصة الإيجى والتفتازانى ـ لم يشر إلى أن للرازى فى مسألة قدم العالم وحدوثه اختلاف رأى.. والله أعلى وأعلم..

الفصل الثانى

فى الرد على القائلين بأن المعدوم شىء[1]

(١) تتصل هذه المسألة اتصالا وثيقاً بالقول بقدم العالم وحدوثه، خاصة وأن جمهور المعتزلة قائلون بأن { الذوات ثابتة فى العدم على حقائقها، وكل جنس من أجناس الموجودات فإن أعداداً لا نهاية لها منه ثابتة فى العدم }..

وقد تقدم أن بعض الأشاعرة قد رمى المعتزلة بالقول بقدم العالم بناءاً على رأيهم بأن المعدوم شىء ، وكونه ذاتاً وحقيقة فى العدم إذ { المعدومات الممكنة قبل دخولها فى الوجود ذوات وأعيان وحقائق، وأن تأثير الفاعل ليس فى جعلها ذوات، بل فى جعل تلك الذوات موجودة، واتفقوا على أن تلك الذوات متباينة بأشخاصها، واتفقوا ــ أى أكثر المعتزلة ــ على أن الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه } واحتج جمهور المعتزلة على قولهم ذلك بما يلى:ــ

١ ــ المعدوم متميز، وكل متميز ثابت، فالمعدوم ثابت..

فالمعدوم متميز لأنه معلوم، وكل معلوم متميز، وبعض المعدومات مراد متميز عن غير المراد، ولا يعقل التميز بدون الثبوت؛ لامتناع الإشارة إلى النفى الصرف..

٢ ــ المعدوم ممكن، وهذا الإمكان ثبوتى، فثبت أن المعدوم ثابت وموجود..

ومهما يكن فالمعتزلة بريئون من القول بقدم العالم بالرغم من قولهم بشيئية المعدوم؛ لأنهم يقولون: إن أخص وصف لله تعالى هو القدم، والجدير بالذكر أن نقول: إن الكعبى، وأبا الحسين البصرى قد رفضا القول بشيئية المعدوم، وكذا التفرقة بين الماهية والوجود..

لمزيد من التفاصيل انظر:ــ

المحصل للرازى: ص٥٦ ــ ٥٧ ــ ٥٨ ــ ٥٩ وما بعدها، تقريب المرام شرح تهذيب الكلام: ص٥١ ــ٥٢ ــ ٥٣، شرح المقاصد للعلامة السعد التفتازانى: ١/١٩٦ ــ ١٩٧ ــ

اتفق أهل الحق على أن المعدوم ليس بشىء، ولا عين ولا ذات، وإنما هو نفى محض، ووافقنا فى ذلك أبو الهذيل[1] وأبو القاسم[2]،

وأبو الحسين[3] ، وذهب جمهور المعتزلة[4] إلى أن الذوات ثابتة فى العدم على حقائقها، وكل جنس من أجناس الموجودات، فإن أعداداً لا نهاية لها منه ثابته

..١٩٨

(١) هو أبو الهذيل العلاّف، رئيس الفرقة الهذلية، وهو من أكابر المعتزلة، ورئيسهم، وقد صنف بعض المعتزلة كتاباً فى تكفيره لما ذهب إليه من الآراء الضالة توفى عام ٢٢٧هـ أو ٢٣٥هـ..

(٢) هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبى البلخى الخراسانى، أبو القاسم، ولد فى بلخ سنة ٢٧٣ هـ، وتوفى فيها سنة ٣١٩هـ، من أئمة الاعتزال، وشيخ الفرقة الكعبية، لَه من المؤلفات: أدب الجدل ـ أوائل الأدلة ـ تجريد الجدل ـ تفسير القرآن ـ عيون المسائل ـ كتاب الأسماء والأحكام ـ المقالات، وغير ذلك.. انظر ترجمته فى: الأعلام للزركلى: ٦٥/٤، تاريخ بغداد: ٣٨٤/٩، هدية العارفين: ٤٤٤/١..

(٣) هو محمد بن على البصرى أبو الحسين الطيب المعتزلى، يقول عنه الرازى: إنه المقدم فيهم، ولد ببغداد وتوفى بها عام ٤٣٦هـ، من مؤلفاته: المعتمد فى أصول الفقه ـ تصفح الأدلة فى أصول الدين ـ شرح الأصول الخمسة وغير ذلك.. انظر ترجمته فى: كشف الظنون: ٩٦/٦، وفيات الأعيان لابن خلكان: ٤٨٢/١..

(٤) قال الرازى فى المحصل: { زعم أبو يعقوب الشحام، وأبو على الجبائى، وابنه أبو هاشم، وأبو الحسين الخياط، وأبو عبد الله البصرى، وأبو إسحاق بن عياش، والقاضى عبد الجبار بن أحمد وتلامذته، أن المعدومات الممكنة قبل دخولها فى الوجود ذوات وأعيان وحقائق، وأن تأثير الفاعل ليس فى جعلها ذوات، بل فى جعل تلك الذوات موجودة، واتفقوا على أن تلك الذوات متباينة بأشخاصها، واتفقوا على أن الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه } انظر: المحصل: ص ٥٩ وما بعدها..

فى العدم[١]..

فلنفرض الكلام فى السواد[٢] ونقول: لو كان السواد ثابتاً فى العدم لكان إما أن يكون شيئاً واحداً أو أعداداً متكثرة، فإن كان شيئاً واحداً فلا يخلو إما أن يصح ارتفاع الوحدة عنه أو لا يصح، فإن لم يصح ارتفاع الوحدة عنه لم يتكثر عند الوجود، فلم تكن الأجسام الموجودة متكثرة، هذا خلف، وإن صح ارتفاع الوحدة عنه صح وقوع الكثرة فيه، إذ الشيء مهما لم يكن واحداً فلابد وأن يكون كثيراً، لكنه مستحيل وقوع الكثرة فيها من وجوه ثلاثة:ـ

الأول: أن الكثرة فى الشيء إنما تقع بتخصيص البعض بألا يوجد فى الآخر، ألا ترى أن لقولك: هذا السواد مفهوم ما زائد على قولك: سواد، فلولا أنه دخل فى مفهوم قولك هذا السواد مالم يدخل فى مفهوم قولك: سواد، لما اختلفا فى المفهوم، وإذا ثبت ذلك، فالصفة التى اختص بها البعض دون البعض إن كانت ذاتية، فيكون مالم يختص بتلك الصفة مخالفاً لما اختص بها فى الحقيقة، وقد فرضناهما مشتركين فى الحقيقة، هذا محال، وإن لم تكن ذاتية كانت فى عوارض الماهية ولواحقها، واللاحق إنما يلحق فرداً من أفراد النوع لتعيين ذلك الفرد، إذ لو لم يكن متعيناً، لاستحال أن يعرض العارض لَه دون ما يماثله، فإذن تكثر النوع يسبق على صحة اختصاص بعضٍ منه بلاحقٍ دون ما يساويه، وقد فرضنا أن لحوق هذه العوارض لحقيقتها سبب لتكثرها، فيكون الشيء سبباً لما هو سبب لَه، هذا محال[٣]..

---

(١) قارن المحصل: ص٥٥..

(٢) قارن المحصل: نفس الصفحة وما بعدها..

(٣) قارن المحصل: ص٥٦..



الثانى: وهو أن المعقول من الأمور التى توجب امتياز الأمثال عن بعضها البعض اختصاص البعض بجهة أو بمحل أو بزمان دون الآخر، وليس شىء من هذه الأمور ثابت للجواهر أزلاً، إذ هى غير متحيزة حتى تتباين بالجهة، ولا محدثة حتى تتباين بالزمان، ولا حالّة حتى تتباين بالمحل، وإذا لم يوجد شىء من هذه الأمور، ولا شىء آخر يعقل امتياز الأشباه بعضها عن البعض لأجله، فوجب أن لا يكون بينها تباين أصلا[1]..

الثالث: وهو أن الأعداد الثابتة فى العدم لا يجوز أن تكون متناهية، إذ ليس بعضٌ بالثبوت أوْلى من البعض، فهى إذن غير متناهية، فإذا أوجد الله تعالى منها ذوات، كان الثابت فى العدم بعد ذلك أقل مما كان قبله، وقد بينا أن ما دخله الزيادة والنقصان فهو متناه، فثبت أن الجواهر لو كانت ثابتة فى العدم، لكانت لا متحدة ولا متعددة، وهذا محال فإذن هى غير ثابتة، وبالله التوفيق[2]..

---

(١) انظر المحصل: ص٥٦..

(٢) لم يفصل الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ حجج المعتزلة كما فعله فى كتبه الأخرى، كذلك لم يسهب فى الرد عليهم كما فعل فى كتبه الأخرى ، خاصة وأن الإشارة ــ موضوع التحقيق ــ من أول مؤلفاته..

ولمزيد من التفاصيل: انظر: المحصل: ص٥٥ ــ ٥٨، والمعالم فى أصول الدين: ص٢٤ ــ ٢٥، وشرح المقاصد: ١/١٩٦ ــ ١٩٨، وواضح جداً تأثر العلامة السعد بالإمام الرازى ــ رحمهما الله تعالى ــ..

الباب الثانى

فى إثبات الصانع

وما يجب له من الصفات النفسية

الفصل الأول

فى إثبات صفة الوجود[1]

قد بينا أن العالم ممكن، وكل ممكن فلابد لَه من مقتض[1] فإما أن تنتهى

---

(١) ذهب الشيخ الأشعرى ـ رحمه الله تعالى ـ إلى أن الوجود هو نفس الذات، فهو لا يزيد شيئاً أو وصفاً على الذوات المتحققة فى الأعيان، كما أنكر الأشعرى الوجود الذهنى، وعليه فالوجود عنده ليس إلا مشتركاً لفظياً أى أنه مجرد اسم.. وفى مسألة الوجود والماهية توجد ثلاثة مذاهب:ـ

الأول: الوجود هو نفس الماهية فى الواجب والممكن، ولكن الوجود وإن كان نفس ماهية الشىء إلا أنه فى الواجب غيره فى الممكن، إذ ليس الوجود إلا من قبيل الألفاظ المشتركة.

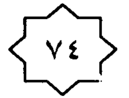
وهذا هو اختيار الشيخ الأشعرى، وأبى الحسين البصرى من المعتزلة..

الثانى: وجود الله تعالى نفس ماهيته، ووجود الممكنات مغاير لماهياتها وهذا هو رأى الفارابى وابن سينا..

الثالث: الوجود لَه معنى واحد فى الواجب والممكن، وهو أيضا زائد عليهما وهذا هو مذهب أبى هاشم الجبائى وأصحابه.. لمزيد من التفاصيل انظر: شرح المواقف: ٢/١٥١ ـ١٥٥، شرح المقاصد: ١/٦٥ وغيرهما..

ولقد نسب صاحب المواقف إلى الشيخ الأشعرى هذا المذهب، مع أن كتابات الشيخ تخلو من الحديث عن ذلك، وتأسى صاحب المواقف فى ذلك بالإمام الرازى الذى ذكر ذلك فى نهاية العقول:١/٩٨، ولعل الرازى استنتج ذلك، أو نقل هذا الرأى عن كتابات للشيخ لم تصل إلينا، ونفس الأمر مع أبى الحسين البصرى..

وانظر كذلك: عيون المسائل للفارابى: ص٤٩، والإشارات لابن سينا: ٢/٤٤٣ و٤٧٢ وغير ذلك..



الممكنات إلى مقتض واجب الوجود بذاته ، وذلك هو الصانع المعبود تعالى وتقدس، أو لا تنتهى إلى سبب واجب الوجود بذاته، بل يفتقر كل مقتض إلى آخر لا إلى نهاية، وذلك محال لأن هذه المقتضيات الممكنة الغير المتناهية لابد من افتقارها بجملتها إلى مقتض آخر لإمكانها، ولا يجوز أن يكون ذلك المقتضى واحداً من تلك الجملة؛ لأن الجملة لو عللت ببعض آحادها، لزم تعليل ذلك الواحد بنفسه وهو محال، فإذن الجملة تفتقر إلى مقتض من خارج عنها، ولا يجوز أن يكون هو أيضاً ممكنا؛ لأنا قد حصرنا جميع المقتضيات الممكنة فى الجملة الأولى، فما يقع خارجاً عنها لابد وأن لا يكون ممكناً، فهو إذن واجب[2] فثبت استناد الممكنات بأسرها إلى موجود واجب الوجود بذاته، وكل ما وجب وجوده بذاته كانت حقيقته غير قابلة للعدم، وكل ما كان كذلك فوجوده مستمر أزلا وأبداً.

ونقول: إنه لا يجوز أن يكون وجود البارى تعالى غير حقيقته[3]، وإلا لكان

---

(١) انظر: ص ٤٢ وما بعدها..

(٢) هذا هو دليل صاحب التلويحات لإثبات وجود الله تعالى ــ وصاحب التلويحات هو السهروردى المقتول شيخ الفلسفة الإشراقية المتوفى سنة ٥٨٧هـ وقد أخذه الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ عنه لإثبات أن الله ﷻ موجود وواجب الوجود لذاته، وهو دليل جيد..

لمزيد من التفاصيل انظر: شرح المواقف: ٨/ ١١، وشرح المقاصد: ٣/ ٧ وما بعدها.

(٣) اعتنق الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ هنا مذهب الشيخ الأشعرى المنسوب اليه من أن وجود البارى تعالى هو نفس حقيقته، ولكنه سيعود بعد قليل فى مسألة الرؤية ليتوقف فى تلك المسألة الشائكة، والتى تؤكد مدى ضعف العقل الإنسانى، وعدم تمكنه من البت الحاسم فى مسائل الذات الإلهية، لذا فهو يقول فى أقسام اللذات كما ينقل ابن تيمية فى الموافقة: ١/ ٩١ { إن العلم بالذات عليه عقدة وهى: هل الوجود هو الماهية، أو زائد على الماهية ؟.. ثم قال: من الذى وصل إلى هذا الباب، أو ذاق من هذا الشراب }..

ولكن الرازى بعد ذلك اعتنق رأى أبى هاشم الجبائى فى تلك المسألة ــ أعنى أن

يُقَومه ثانٍ يعرض لتلك الحقيقة، وكل ما قوامه بغيره فهو ممكن لذاته، فوجود الباری تعالی إذاً ممكن لما هو هو ، وكل ممكن فله سبب ، فلوجود الباری تعالی سبب، وسببه هو تلك الحقيقة، وهذا محال فإذاً وجود الباری وحقيقته واحدة، إذ قد بينا انتهاء جميع الممكنات إليه، لكن الشیء ما لم يوجد لم يوجب، فيكون وجود الحقيقة سابقاً علی إيجابه لوجود نفسه، فيكون وجوده قبل وجوده، وحقيقته مباينة لحقيقة الممكنات إذ لو شاركها لكانت ممكنة وكذلك وجوده مباين لوجود الخلق من جميع الوجوه، وإذا قيل الباری يشارك الممكنات فی الوجود، فاعلم أنه لا مشاركة إلا فی الاسم..

الوجود لَه معنى واحد فی الواجب والممكن وهو زائد عليهما ــ بل ونراه يبطل قول الشيخ الأشعری القائل بأن الوجود من قبيل المشترك اللفظی.. انظر: نهاية العقول: ١/٩٨ وما بعدها.

وفی المحصل عاد الرازی لنصرة رأی الشيخ الأشعری بقوله: { إن الوجود ليس وصفاً مشتركاً بين الموجودات } انظر: المحصل: ص٤٣، و١١١..

وأخيراً وفی أواخر كتبه عاد الرازی إلی رأی أبی هاشم الجبائی وأتباعه.. قال فی المعالم: { مسمی الوجود مفهوم مشترك فيه بين كل الموجودات } وأن { الوجود زائد علی الماهيات } وقال فی المطالب العالية: { إن الوجود صفة لله تعالی زائدة علی ماهيته } مشيراً إلی أنه بدّل رأيه فی تلك المسألة..

انظر: المعالم: ص ١١/١٠، والمطالب العالية: ١/١١٠..

والحق أن الرازی قد مال إلی التوقف فی تلك المسألة خاصة فی أخريات حياته، ولجأ إلی طريقة القرآن التی تقوم علی التسليم، وعدم الخوض فی تلك المسائل العويصة، ويتضح ذلك جلياً فی كتابه: أقسام اللذات، ووصيته..

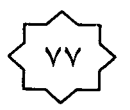
وهذا هو مذهب شيخنا أبى الحسن تفريعاً على نفى الأحوال[1] ، ويتفرع على أنه موجود صحة كونه تعالى مرئياً..

---

(١) الحال فى اصطلاح المتكلمين يطلق على ما هو صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة، فقيد الصفة يخرج الذوات فإنها أمور قائمة بنفسها، فهى إما موجودة أو معدومة، ولا تكون بواسطة بينهما، والمراد بالصفة ما يكون قائماً بغيره، بمعنى الاختصاص الناعت، فتدخل الأجناس والفصول فى الأحوال، وكذا الأحوال القائمة بذاته تعالى كالعالمية، والقادرية عند من يثبتها..

والحال أثبته القاضى الباقلانى، وإمام الحرمين أولاً ثم رجع عن القول به من الأشاعرة، وكذا أثبته أبو هاشم الجبائى من المعتزلة وبه اشتهر فقيل: أحوال أبى هاشم..

لمزيد من التفاصيل انظر: المحصل: ص٦٠ ــ٦٤، شرح المواقف: ٣/٣ ــ ١٧، شرح المقاصد ١/٢٠٠ ــ ٢٠٧.



الفصل الثانى

فى أن الله تعالى يصح أن يرى[1]

مذهب أهل الحق أن الله تعالى يصح أن يرى خلافاً للفرق الضالة والفلاسفة[2] والمعتزلة[1] والمشبهة[2] وتعلقوا فى ذلك بأشياء منها أن قالوا:ـــ

---

(١) ذهب كل من أثبت الجهة والجسمية لله تعالى وتقدس إلى جواز رؤيته تعالى بالأبصار يوم القيامة، ومن هؤلاء: الكرامية، والمشبهة، وبعض الحنابلة، وأوائل الشيعة، ولا صعوبة فى ذلك لقولهم بالجسمية والجهة فى حقه تعالى..

وذهب الجهمية والمعتزلة إلى إنكار الرؤية؛ لأن الله تعالى عندهم ليس بجسم ولا فى جهة، والرؤية بالبصر لا تكون إلا للجسم، وفى مقابلة الرائى، وكلها شروط مادية مستحيلة فى حقه تعالى المنزه عن المادة والحس ولوازمهما.. وتابعهم فى ذلك الخوارج ومتأخرو الشيعة، وفلاسفة الإسلام ولكن ورد فى رسالة لابن سينا أنه يصرح بإمكان رؤية الله بالبصر الأخروى، وجواز وقوعها..

وذهب الأشاعرة والماتريدية إلى جواز رؤية الله تعالى بالبصر يوم القيامة، بلا كيف ولا إحاطة، ويأتى ذلك مع الإجماع على نفى الجسمية عن الله تعالى، وكذا نفى الجهة والمكانية وإن ورد عن الشيخ الأشعرى والباقلانى أنهما أثبتا لله تعالى الجهة والاستواء صفتين قديمتين مع نفى التمكن والاستقرار..

لمزيد من التفاصيل انظر: شرح المقاصد: ٣/١٣٤ وما بعدها، تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات: ص ٦٩ ــ ٧٠ الإبانة للأشعرى: ص٨، والتمهيد للباقلانى: ص١٥، والمحصل:ص ١٨٩..

(٢) يقصد بالفلاسفة: الفارابى وابن سينا وقد قالا باستحالة رؤيته تعالى، لتنــزهه عن الجسمية والجهة..



الإنسان إذا كان حياً صحيح الحاسة، وكانت الموانع من الرؤية مثل الحجاب الكثيف، وكون المرئى غير مقابل، أو لطافته، أو صغره، أو القرب والبعد المفرطين، أو كونه فى ظلمة شديدة ــ وكانت[٣] ــ بأسرها مرتفعة، فإنه يجب إدراكها، إذ لو جاز أن لا يدرك مع اجتماع هذه الشرائط لجاز بحضرتنا جبال شامخة، وأصوات هائلة ونحن لا ندركها، وذلك يؤدى إلى الشك فى المحسوسات، وإذا ثبت ذلك فنقول: لو صحت رؤية البارى تعالى لوجب أن نراه مع سلامة حاستنا، وإذا لم نره الآن علمنا أنه تستحيل رؤيته[٤].

وليس لقائل أن يقول: بأنه امتنعت رؤيته لبعض الموانع المذكورة؛ لأن تلك الموانع إنما تمنع من رؤية الأجسام، والبارى تعالى ليس بجسم، فلا يصح أن تمتنع رؤيته للموانع المذكورة.

ومنها: أنا لو أدركنا البارى لتمثلت صورة ذاته فى الحاسة، وهذا محال

---

(١) المعتزلة فرقة من كبار الفرق الإسلامية، ويسمون بأهل العدل والتوحيد، وهم ينفون صفات الله ﷻ الزائدة، ويقولون بأن الله ليس خالقاً لأفعال العباد، وأن القرآن محدث ومخلوق، وغير ذلك، وسموا معتزلة لأن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد اللذين كانا من تلاميذ الحسن البصرى، ادعيا أن الفاسق ليس بمؤمن وليس بكافر، وجلسا فى ناحية خاصة من المسجد، فقال الحسن: اعتزلنا واصل، فسموا معتزلة انظر: كشاف اصطلاحات الفنون: ص٤٧٣ وغير ذلك..

(٢) تقدم التعريف بهذه الفرقة ، انظر ص ٢٦..

(٣) زيادة ليست فى الأصل يقتضيها السياق..

(٤) انظر: شرح المقاصد: ١٤٨/٣، ونفس عبارته تقريباً هى عبارة الرازى ــ رحمهما الله تعالى ــ..

لاستحالة أن تكون لَه صورة[1].

ومنها: أن المرئى يجب أن يكون مقابلا أو فى حكم المقابل، والبارى ليس بمقابل، ولا فى حكم المقابل، إذ ليس بجسم ولا عرض، فيلزم استحالة رؤيته[2]..

والمعتمد فى المسألة بناءاً على القول بالحال[3] أن نفرض الكلام فى السواد ونقول: إذا قدرنا اتصافه به سوى الوجود، فإنا نعلم ضرورة استحالة رؤيته، فإذن صحة رؤية السواد موقوفة على وجوده، فإما أن يكون المؤثر فى تلك الصحة هو الوجود فقط، أو أمر أخر، أو غيره، ومحال أن يكون غيره؛ لأنه يلزم منه صحة أن يُرى مع عدم الوجود عند حضور ذلك الغير، وذلك مما يبين استحالته، ومحال أن يكون معللا إما بالوجود مع غيره؛ لأنه لا يخلو إما أن يكون أحدهما مستقلاً بالإيجاب، فلنستغنىَ عن الحكم به عن غيره، أو لا شىء منها مستقلا بالتأثير، فعند اجتماعهما إما أن يبقيا على ما كانا عليه قبل الاجتماع، فلا يكون المجموع مؤثراً، أو يصير كل واحد منهما مؤثراً بالآخر فرجع ما قدمناه من استغناء الحكم عن كل واحد منهما بالآخر حالة تعليله به، أو يؤثران معاً فى كيفية تلك الكيفية، فتؤثر فى الحكم، فيكون الكلام فى استحالة تعليل الكيفية الواحدة بهما، كالكلام فى استحالة تأثيرهما فى نفس ذلك الحكم، وهذا برهان قاطع على استحالة تعليل حكم واحد بعلتين، فثبت أن علة صحة الرؤية هى الوجود وحده، والبارى تعالى موجود فيصح أن يرى[4].

---

(١) انظر المحصل: ص ١٨٩..

(٢) انظر: شرح المقاصد: ٣/١٤٦..

(٣) هذا بناءاً على إثبات الحال، كما أثبته القاضى الباقلانى، وإمام الحرمين أولاً من الأشاعرة..

(٤) هذا هو دليل الوجود الذى استخدمه الأشاعرة للدلالة على جواز رؤية البارى تعالى

فإن قيل: هذه الحجة مبنية على أن وجود الأشياء غير حقائقها فبينوا ذلك.

قلنا: الدليل عليه وهو أنه يصح تقسيم الموجود من حيث المعنى إلى الواجب والممكن[1]، فيقال: الموجود إما أن يكون واجباً أو ممكناً، ولولا اشتراك الواجب والممكن فى معنى الوجود، وإلا لاستحالت هذه القسمة، وليس لأحد أن يقول: القسمة وردت على لفظ الوجود لا على معناه، فإنا نعلم أنه إذا طويت العبارات، وارتفعت الإشارات كان العقل الصريح يقتضى صحة هذا التقسيم، فبطل ما قالوه، ونحن قد دللنا فى الفصل السابق على أن وجود البارى تعالى نفس حقيقته[2] ، وما ذكرناه الآن يقتضى أن يكون وجوده زائداً على حقيقته، ونحن

وحاصله: { أنا نرى الجواهر والأعراض بحكم الضرورة كالأجسام والأضواء، والألوان والأكوان، ولابد لذلك من علة، لامتناع الترجح بلا مرجح، وكذلك فلابد من وجود علة مشتركة بين الجوهر والعرض، وهى إما الوجود وإما الحدوث، والحدوث لا يصلح لأنه عدمى، وهو لا يصح، فتعين الوجود } انظر: شرح المقاصد: ٣/١٤٠.. والجدير بالذكر أن الرازى لَه موقف من الدليل العقلى على جواز رؤية مولانا ـــ تعالى وتقدس ـــ، فهو تارة يؤيده كما هاهنا، وتارة يرفضه رفضاً مطلقاً، بل ويخترع من الأدلة والاعتراضات ما يهدم هذا الدليل من أصله، إذ لا دليل على أنه لا مشترك إلا الوجود والحدوث، وأن ذلك من المقدمات المشكلة فى هذا الدليل ويعترف بأن الأدلة العقلية ليست قوية فى هذه المسألة، وأنه غير قادر على الإجابة عنها، فمن أجاب عنها أمكنه أن يتمسك بهذا الدليل، وتارة نراه يتوقف عن الأخذ بهذا الدليل.. انظر: نهاية العقول: ٣/١١ ـــ١٣ ، الأربعين: ص١٩٥ ـــ١٩٧، والمطالب العالية: ١/١٧٢ ولذلك فقد طرح الرازى الأدلة العقلية جانباً لما أحس بضعفها، ولاذ إلى ركن أمين أعنى الأخذ بما ورد فى الكتاب والسنة، والاعتماد على إخبار الأنبياء بحصولها، متأثراً فى ذلك برأى الشيخ أبى منصور الماتريدى..

(١) الممكن هو: ما يقبل الثبوت تارة والانتفاء تارة أخرى..

(٢) انظر: ص ٥٣ وما بعدها..

متوقفون فى ذلك إلى أن يكشف الله الغطاء عن وجه الحق[1].

ولا يلزم على هذا الدليل أن لا ندرك اختلاف المختلفات، فإنا لم نقل أن متعلق الإدراك هو الوجود، وإنما قلنا: إن المصحح لكون الشيء مرئياً هو الوجود، ولا يلزم من ذلك أن يكون متعلق الرؤية هو الوجود، بل الحق أن الوجود يصحح إدراك حقائق الأشياء على اختلافها..

فإن قيل: هب أن الوجود يصحح رؤية البارى تعالى، لكن ربما يمتنع رؤيته لمانع من خارج، كما أن الحياة شاهداً تصحح الجهل، ثم إنها لا تصححه غائباً لمانع من خارج[2]..

قلنا: هذا غير ممكن؛ لأنه يفضى إلى انفكاك العلة عن معلولها، وذلك محال، وأما الحياة القديمة[3] فإنها مخالفة للحياة المحدثة، ولا يلزم من تصحيح الحياة المحدثه الجهل أن تصححه الحياة القديمة، بخلاف الوجود، فإنا قد بينا أن الوجود قضية لا تختلف شاهداً أو غائباً[4]..

واعلم أنه يمكن إيراد هذه الحجة على وجه آخر، وهو أن يقال: صحة الرؤية حكم مختص ببعض المعلومات دون البعض، فوجب اختصاص ما صح رؤيته بأمر لولاه لما كان صحة رؤيته بأولى من صحة رؤية غيره، وذلك الأمر لا

---

(1) انظر: المسائل الخمسين فى أصول الدين: ص٢٤٧ ـــ ٢٤٨..

(2) انظر: المحصل ص: ١٩..

(3) يقصد صفة الحياة الثابتة لمولانا تعالى وتقدس..

(4) هذا هو قياس الغائب على الشاهد الذى أخذ به الأشاعرة وغيرهم، وهو قياس أصولى معناه: { إعطاء حكم شيء لشيء آخر، لاشتراكهما فى علته }، والرازى هنا يأخذ به، ولكنه بعد ذلك يرفضه فى وضوح مؤكداً: { أن معرفة الله تعالى وصفاته على خلاف حكم الحس } انظر: أساس التقديس ص١٤..

يجوز أن يكون أمراً آخر إلا الوجود، لأن الوجود نفس الذات عندنا[1]، والذى يدل عليه: أنه لو كان حصول الذات غير الذات، لكان حصول ذلك الزائد أيضا غيره فيؤدى إلى التسلسل، ولأنه لو كان وجود الجوهر غير ذاته لصح أن نعلم أن ذاته موصوفة بالتحيز[2] ، وحاصلة فى الجهة مع الذهول عن كونه موجوداً؛ لأن كل معقولين غير مضادين فإنه يصح العلم بأحدهما مع الذهول عن الثانى، وذلك محال، فثبت بهذا أن الوجود نفس الموجود[3]..

والدليل على استحالة التعليل بالحال[4] أنه إن كان وحده علة الحكم، لكان انفراد عن ذى الحال، ولما كان تقومه بذى الحال، فينقلب الحال ذاتان، وإن كان الحال يوجب ذلك الحال بمشاركة ذلك الحال، لزم التركيب فى العلة وقد أبطلناه[5].

فإن قيل: فيلزمكم تعليل صحة المقدور مقدوراً بالوجود، حتى يكون كل موجود مقدوراً[6]..

قلنا: هذا لازم على أصول المعتزلة، فإن عندهم الذوات ثابتة فى العدم، والقدرة يستحيل تعلقها إلا بالوجود[7] فيلزمهم أن يكون كل موجود مقدور، ثم نقول:

---

(١) يلاحظ اضطراب الرازى وعدم تمكنه من المسألة، فهو تارة يرى أن وجود البارى تعالى هو نفس حقيقته، وتارة يرى أنه زائد على حقيقته، ولعل المسألة لم تكن قد اختمرت فى ذهنه..

(٢) التحيز هو: كون الشيء يشغل حيزاً من الفراغ..

(٣) قارن المحصل: ص١٥٤..

(٤) انظر: الإرشاد لإمام الحرمين: ص٨٠ وما بعدها..

(٥) انظر: المحصل: ص١٤٧..

(٦) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار: ص٢٣٢ وما بعدها..

(٧) لا تتعلق القدرة إلا بالممكن، ولا تتعلق بالواجب والمستحيل، وسوف نتحدث عن ذلك قريباً

إن كل موجود فإنه بالنظر إلى وجوده صحَّ أن يكون مقدروراً، إلا أنه يمتنع تعلق القدرة ببعضها لأمر يرجع إلى القدرة، وهو أن القدرة إما أن تؤثر بذاتها، أو تلازم المؤثر، ومستحيل إيجاد الموجود ثانياً، بخلاف الرؤية، فإنها لا تقتضى حدوث المرئى، بدليل صحة تعلقها بالشىء حالة بقائه، فظهر الفرق، هذا غاية ما يمكن تقرير هذه الأدلة بناءاً على القول بالحال.

وأما المعتمد على القول بنفى الأحوال: فهو آيات من كتاب الله تعالى، فمن أقواها قوله سبحانه: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ (الأنعام:١٠٣).

وجه الاستدلال به: أن الله تعالى أثنى على نفسه بأنه لا تدركه الأبصار، لأن ابتداء الآية وانتهائها مشتمل على المدح، فلا يجوز أن يقع فى خلالها ماليس بمدح؛ لأنه يكون فى غاية الركاكة، وذلك لا يليق بكلام أدنى عاقل، فضلا عن كلام الله تعالى[١] ، وإذا ثبت ذلك فنقول: إنما يصح التمدح بنفى شىء إذا كان ذلك الشىء يصح ثبوته له إما باعتبار خصوصيةٍ، أو باعتبار وصفٍ يشاركه فيه من صح اتصافه بذلك الوصف وذلك من وجهين :ـ

إن شاء الله تعالى.

(١) استدل المعتزلة بهذه الآية على استحالة رؤيته تعالى حيث جعلوا الرؤية مرادفة للإدراك، والحق أن الإدراك غير البصر لأن الأول معناه: رؤية الشىء من جميع جوانبه والإحاطة به، وهذا لا يكون إلا للجسم، والبارى تعالى وتقدس ليس بجسم، والإمام الرازى قلب عليهم الاستدلال وجعله صالحاً كدليل للأشاعرة..

انظر المحصل: ص١٩٢..

الأول: تمدح الإنسان بعدم كل ما وجوده نقص لَه..

الثانى: تمدح الله تعالى بعدم السِّنَة والنوم[1]، وبأنه يُطْعِمِ ولا يُطْعَم[2]، وبأنه يجير ولا يجار عليه[3]، وهذه الصفات وإن كانت مستحيلة عليه إلا أنه كما كانت فى سائر الأحياء ممن يصح عليهم النوم، والحاجه إلى الطعام، وقد اختص هو ﷻ باستحالة ذلك عليه، لا جرم صح التمدح، وأما ما لا يصح ثبوته للشىء لا باعتبار خصوصية، ولا باعتبار عمومه، فإنه لا يكون نفيه عنه مدحاً لَه، كالمعدوم فإنه لما لم يصح عليه النوم لا باعتبار خصوصية، ولا باعتبار أمر يشاركه فيه ممن يصح اتصافه به، لا جرم لا مدح لَه فى أنه لا ينام ولا يطعم[4]..

فإن قالوا[5]: هذا يبطل بالمعدوم، فإنه يشارك الموجود فى كونه معلوماً، مع أن ليس نفي النوم عنه مدحاً لَه، وكذلك الأعراض، فإنها تشارك الجواهر فى الوجود مع أنه لا مدح لها فى أنها لا تنام..

قلنا: قد بينا أن من شرط التمدح بنفى شىء صحة ثبوت ذلك الشىء لَه إما باعتبار خصوصية، أو باعتبار عمومه، ومن حكم الشرط[6] وجوب وجوده عند وجود المشروط، فأما ثبوت الشروط فى جميع المواضع عند ثبوته فكلا، وإذا تقررت هذه

---

(١) سورة البقرة: آية ٢٥٣..

(٢) سورة الأنعام: آية ١٤..

(٣) سورة الأنعام: آية ١٤..

(٤) هذا هو تقابل العدم والملكة عند المناطقة..

(٥) يقصد المعتزلة..

(٦) الشرط: هو ما يتوقف عليه وجود الشىء، ويكون خارجاً عن ماهيته، ولا يكون مؤثراً فى وجوده، وقيل: تعليق شىء بشىء بحيث إذا وجد الأول وجد الثانى، انظر تعريفات ص ١١٠ – ١١١..

القاعدة فنقول: لما تمدح الله تعالى بأنه لا تدركه الأبصار، وجب أن يصح إدراكه إما مطلقاً من جميع الوجوه، وإما من الوجه الذى باعتباره شارك الموجودات، وذلك هو الوجود، وقد بينا أن وجوده عين ذاته، فإذا صحت رؤيته من حيث وجوده، صحت رؤيته مطلقاً..

فإن قيل : وقد تمدح الله تعالى بأنه لا تأخذه سنة ولا نوم ، فيلزم صحة النوم عليه مطلقاً ، أو من الوجه الذى باعتباره شارك حياة المحدثين فى صفة أصلاً فإذا صح عليه النوم من حيث كونه حيا ، صح عليه النوم مطلقاً..

قلنا: غاية ما فى الباب أن الحياة من حيث إنها حياة تصحح النوم مطلقاً، لكنه امتنع لأمر آخر، وهو وجوب عالميته واستحالة التغير عليه، وهذا فى غاية الوضوح..

وإذا ثبت أنه يلزم من مضمون الآية صحة رؤيته، فندعى أنه يلزم منه وجوب أن يرى فى الآخرة إذ القائل قائلان، قائل يقول: لا يرى فى الدنيا ولا فى الآخرة مع القول بأنه تستحيل رؤيته، وقائل يقول: تصح رؤية البارى ومع ذلك يقول بأنه يرى فى الآخرة(١) فالقول بأنه لا يرى فى الدنيا والآخرة مع القول بصحة رؤيته يكون قولا ثالثاً، وذلك خرق للإجماع(٢).

فإن قالوا: فقد نفى نفياً مطلقاً أن لا تدركه الأبصار، فوجب أن لا يدركه بصر لا فى الدنيا ولا فى الآخرة، ويلزم منه استحالة رؤيته، لكيلا يلزم خرق الإجماع على ما ذكرتموه..

---

(١) القائل الأول: هم المعتزلة، والقائل الثانى: هم الأشاعرة ومن وافقهم..

(٢) الإجماع: هو لغة: العزم والإتقان، واصطلاحاً: اتفاق المجتهدين من أمة محمد ـ ﷺ ـ فى عصر على أمر دينى..

قلنا: إن قلنا: بأن اللام للاستغراق، فنفيه يكون نفى الاستغراق، ونحن نقول إنه دائماً لا يدرك البارى تعالى جميع الأبصار، بل يدركه البعض وهم المؤمنون فى بعض الأوقات، وهو يوم القيامة، وإن كانت للجنس فسلبه سلب الجنس، وهو أن لا يدركه جنس البصر، لكنا نخصصه بما ذكرناه من الدلالة المقتضية منه لئلا تتناقض معانى الآية الواحدة[1]..

فإن قالوا: إذا تمدح بنفى أن يدركه بصر، وجب أن يكون إثبات ذلك نقصاً، والنقص على الله محال..

قلنا: قد بينا أن التمدح إنما يصح بقدرته على منع الأبصار عن إدراكه مع صحة ذلك، فيكون نفيه نقصاً، وهو عجزه عن ذلك، وهذا واضح..

ومما يقوى التمسك به قوله تعالى خطاباً مع موسى عليه السلام: ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ (الأعراف: ١٤٣).. علق الرؤية على شرط ممكن، فوجب أن تكون ممكنة، ومما يدل عليه سؤال موسى عليه السلام ربه الرؤيه[2] فلولا أنه جائز وإلا لما سأله، وليس لهم أن يقولوا عن ذلك: سأله لقومه، وأضافه إلى نفسه[3] لاستحالة ذلك، وهو لأنه لو كان ذلك محالا لما سأله، ألا ترى أنهم لما سألوه: أن يجعل لهم آلهة كآلهة غيرهم لم يسأل ذلك ربه، بل أنكر عليهم غاية الإنكار وقال: إنكم قوم تجهلون، ولأنه أضاف السؤال إلى نفسه، فصرفه إلى غيره إزالة للظاهر بغير دليل.. وقد قال أبو الهذيل.. إنه سأل الله تعالى علماً ضرورياً، وقال بعضهم: علماً

---

(١) انظر: شرح المقاصد: ٣/١٥٠..

(٢) انظر: المحصل ص١١٩، وشرح المقاصد: ٣/١٣٥..

(٣) هذا هو تأويل الجاحظ وأتباعه، انظر: شرح المقاصد: ٣/١٣٦: وبه قال: أبو على وأبو هاشم الجبائى..

ضرورياً يتمكن به من تحصيل جملة المعارف[1]..

واعلم أن جميع ما ذكروه إزالة للظاهر بمجرد التشهى والتمنى، ولأن موسى كان عارفاً بربه، وطلب علم آخر يكون طلباً للحاصل ، وذلك ليس من دأب العقلاء ، اللهم إلا أن يقولوا بأن موسى ﷺ ما كان عارفاً بربه، ولا بالدلائل التى يتمكن بها من معرفته، وحينئذ جعلوا منزلته ﷺ أدنى من منزلة كثير من العوام[2] وفى هذه المسألة كلام كثير لا يحتمل هذا المختصر شرحه، ولنقتصر من الدلائل على هذا القدر، فإن فيه كفاية..

فأما الجواب عما احتجوا به أولاً من قولهم: لو كان البارى تعالى مرئياً لرأيناه[3] أن نقول: إنه قد يكون المرئى حاضراً، والحاسة سليمة، والشرائط بأسرها حاصلة، ومع ذلك فلا يدرك، ألا ترى أنا نرى الصخرة العظيمة من بعيد، وليس

---

(١) حاصل الشبهة كما قالوا: إن موسى ﷺ لم يطلب الرؤية، بل عبر بها عن لازمها الذى هو العلم الضرورى والمعنى: أرنى آية من آياتك، والجواب: أن قوله تعالى: { لن ترانى } نفى للرؤية لا للعلم الضرورى، كذلك فإن النظر الموصول { بإلى } نص فى الرؤية انظر: شرح المقاصد: ١٣٥/٣..

(٢) هناك العديد من الأدلة النقلية التى لم يعرض لها الرازى هنا كما فعل فى كتبه الأخرى، ولعل له بعض العذر، لأنه حاول الاختصار بقدر الطاقة كما أشار إلى ذلك، ومن تلك الأدلة:ـــ

قوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ (القيامة:٢٣) ، وقوله تعالـــــى: ﴿ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ ﴾ (المطففين:١٥) والكلام فى شأن الكفار، تدل على أن المؤمنين غير محجوبين، ومنها قوله ﷺ ــ { إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا تُضامون فى رؤيته } وغير ذلك..

انظر: الأربعين فى أصول الدين: ص ١٩٧ وما بعدها، والمحصل: ص١٩١ وما بعدها، ونهاية العقول: ١١/٢ــ١٧، وشرح المقاصد ١٤٣/٣ ــ ١٤٦ وغير ذلك..

(٣) انظر: المحصل ص ١٩٢، والأربعين: ص ٢٠٤..



ذلك إلا لأنه نرى بعض أجزائها دون البعض، مع أن نسبة جميع الأجزاء إلى البصر سواء، فعلمنا أنه قد يجوز أن يكون المدرك حاضراً، والحاسة سليمة، والموانع مرتفعة، مع أنه لا يدرك المرئى، وهذا دليل قاطع على أن المدرك إنما يدرك المحسوسات بإدراك قائم بنفسه، لا لما ذكروه من كونه حياً لا آفة لَه..

فإن قيل: مفاد ما ذكرتموه يفضى إلى تجويز أن يكون بحضرتنا بوقات تضرب، وفيلات ترقص، ونحن لا نحس بها[1]..

قلنا: قد بينا فى مواضع أخرى أن ذلك مما لا يختص به أصحابنا[2] ، بل هذا لازم لكل فريق من العقلاء، والمعتزلة به أولى، فإن المسلمين قد اتفقوا على أن الله تعالى قادر على أن يقلب مياه الأنهار دماً عبيطاً، والجبال ذهبا إبريزاً والنار برداً وريحاناً، والماء محرقاً مولعاً، ومع ذلك فيمكننا القطع بأنه لم يقع شيء منها[3] فكذلك هاهنا..

وأما الجواب عما احتجوا به ثانياً: من أنه لو كان مرئياً لارتسمت صورة ذاته فى الحاسة أن نقول: هذه قاعدة فاسدة، والذى يدل عليه وهو: أنا نرى نصف كرة العالم، ويستحيل أن يرتسم شكل العالم مع عظمه فى نقطة عين الناظر، ولو كان كذلك لكان يلزم أن لا ندركها بمقدار العين، فإن اعتذروا وقالوا: الأجسام غير متناهية فى قبول القسمة، فيحتمل الصغير منها من الأشكال ما يحتمله الكبير، قلنا: نحن سنبين إن شاء الله تعالى أن الأجسام مركبة من أجزاء كل واحد منهما لا

---

(١) انظر الأربعين: ص ٢٠٣ وما بعدها..

(٢) يقصد بأصحابنا: الأشاعرة..

(٣) هذا مستند إلى فكرة الأشعرى الأصيلة وهى: أن الله ﷻ يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون..

يتجزأ[١]، ولأن الأجسام وإن كانت تحتمل القسمة لغير نهاية ، لكن الجسم الصغير منها يستحيل أن يرتسم شكل نصف العالم فيه، بل لا يقبل من الأشكال إلا بمقدار نفسه، ويلزم ما قدمناه من أنه لا يدرك المدرك إلا مقدار نقطة ناظره وذلك محال[٢]..

وأما الجواب عما احتجوا به: من أنه لو كان مرئيا لكن مقابلا أو فى حكم المقابل أن نقول: هذا يبطل بالإنسان فإنه يرى وجهه فى المرآة، وليس وجهه، قال بعضهم[٣]: إنما يخرج من البصر جسم شعاعى لطيف إلى المرآة، ثم إنه ينعكس عنها لصقالتها إلى الوجه، فلهذا يرى الإنسان وجهه فى المرآة، وهذا باطل؛ لأن الشعاع إما أن ينعكس عن الصلب أو عن الأملس، لكن هذا العكس مما قد يرونه يقع عن أملس غير صلب مثل الماء، فبقى أن يكون السبب فيه الملامسة، فإما أن يكفى فيه أى سطح اتُفِق، أو يحتاج إلى سطح متصل الأجزاء، وهذا الثانى يلزم منه أن لا ينعكس عن الماء، لوجود المسام فيه، إذ لو لم يكن فيه مسام لما نفذت فيه الأشعة إلى وراء، فلا يرى ما وراءه، وذلك باطل، فبقى ألا يكون من شرطه اتصال سطح الأملس، فيجب أن يوجد هذا العكس عن جميع الأجسام وإن كانت خشنة؛ لأن سبب الخشونة الزاوية، ولا تذهب الزوايا إلى غير نهاية، بل ينتهى إلى محالٍ إما إلى سطوح صغيرة، أو على أجزاء لا تتجزأ، لا على الاتصال، وعلى التقديرين فيجب انعكاس الشعاع عنه، على أنا نقطع بأنا لو اتخذنا سطحاً من شمع أو غيره، واجتهدنا فى تمليسه، فإنا نعلم أنه لا توجد الزوايا على ظاهر سطحه إلا

---

(١) سوف نتعرض للبحث فى نظرية الجوهر الفرد لدى الرازى فى آخر الكتاب، وبالتحديد عند البحث فى مسألة المعاد إن شاء الله تعالى..

(٢) انظر المحصل: ص١٣٣..

(٣) يقصد بعض المعتزلة..

قليلاً، ومع ذلك لا ينعكس الشعاع عنه، فبطل ما قالوه[١]..

وبعضهم يرون السبب: ارتسام صورة فى العين بسبب الصورة المرتسمة فى المرآة عن الوجه، وهذا أيضاً باطل؛ لأنه إذا انطبعت صورة شىء فى شىء، فيوجب ضرب من المحاذاة لا تتغير عن موضع إلى آخر بزوال شىء ثالث لا تأثير لَه فيها، كما أن الحائط إذا اخضر بسبب انعكاس الضوء عن الخضرة إليه، فإن ذلك اللون يلزم موضعاً واحداً بعينه، ولا تختلف على المنتقلين، وإنك تعلم أنك ترى صورة الشجرة فى الماء فينتقل مكانها من الماء مع انتقالك، فبطلت هذه المذاهب[٢] وتبين أنه تصح رؤية ما لا يكون مقابلا، ولا فى حكم المقابل[٣]..

---

(١) انظر المحصل: ص٩٤، وفيه يعرف الرازى الملامسة بأنها: عبارة عن استواء وضع الأجزاء، أما الخشونة فهى عبارة عن كون بعضها أرفع وبعضها أخفض..

(٢) من أنه لا تصح رؤية إلا ما يكون مقابلا أو فى حكم المقابل كما ادعى المعتزلة..

انظر الأربعين ص٢٠٤..

(٣) أجاب الرازى عن اعتراض المقابلة الذى أورده المعتزلة بجواب آخر حاصله : أن قولهم المرئى يجب أن يكون مقابلاً، أو فى حكم المقابل عين المتنازع، أو نقول ثبت أن يكون كذلك فى الشاهد، فلم قلت إنه يجب أن يكون كذلك فى الغائب، لأنه لا يلزم من وجوب حصول رؤية المخلوقات عند حضور الشرائط، وجوب رؤية الله تعالى عند حضور الشرائط، وهو ضرب من الاستغناء عن قياس الغائب على الشاهد الذى رفضه الرازى رفضاً قاطعاً فى معظم كتبه..

انظر المحصل: ص١٩٣، والأربعين: ص٢٠٣ ــ ٢٠٧ وعبارته تكاد تكون قريبة من عبارة الإشارة..



الباب الثالث

فيما يستحيل على الله تعالى

من الصفات النفسية

الفصل الأول

فى أن البارى تعالى ليس بجسم[1]

(١) كان أشهر من حمل لواء التجسيم فى الفكر الإسلامى: الكرامية، فبعضهم يرى أنه تعالى متصف بصفات الأجسام، وأنه متركب متألف من جوارح وأبعاض، كما يحكى ذلك عن مقاتل بن سليمان ، وينسب إلى هشام ابن الحكم أنه تعالى نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء، وأنه سبعة أشبار بشبر نفسه، وبعضهم قال: إنه تعالى على صورة الإنسان وهيئته، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً، وبنوا على ذلك قولهم بالجهة فى حق البارى تعالى..

واحتجوا على ذلك بأدلة عقلية ونقلية:ـــ

أما العقلية: فقولهم: كل موجود إما جسم أو حالاً فى جسم، والثانى ممتنع، لامتناع احتياجه، فوجب أن يكون جسماً، ومثل قولهم: كل موجود إما متحيز أو حالّ فى المتحيز، والثانى ممتنع، فوجب أن يكون متحيزاً..

ولإثبات قولهم بالجهة قالوا: الواجب إما متصل بالعالم أو منفصل عنه، وكلاهما يعنى أنه فى جهة، وخصوا الجهات بأشرفها وهى: جهة الفوق..

واستدلوا أيضا بقولهم: الواجب إما داخل العالم فيكون متحيزاً ــ ويترتب عليه كونه جسماً ــ أو خارجاً عنه فهو فى جهة، وادعوا فى ذلك الضرورة..

وأما النقلية: فمثل قوله تعالى ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً ﴾ (الفجر:٢٢)،﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ ﴾ (البقرة: ٢١٠) ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ (طـه:٥) ، ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ ﴾ (فاطر: ١٠) ــ وغير ذلك وكقوله ﷺ ــ للجارية الخرساء:{ أين الله } فأشارت إلى السماء، فقال لصاحبها: { أعتقها فإنها مؤمنة } ــ رواه مسلم وأبو داود ــ، وقوله ــ ﷺ ــ { إن الله خلق آدم على صورته } ــ رواه البخارى ومسلم وأحمد، وغير ذلك..

وبعضهم أطلق عليه اسم الجسم بمعنى أنه موجود..
وذهب جمهور المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة وماتريدية، وكذا الفلاسفة إلى أنه تعالى ليس بجسم ولا فى جهة، أما الأول: فلأن الجسم هو المركب من أجزاء، أو من جواهر فردة، وكل مركب محتاج إلى أجزائه، ولا شيء من المحتاج بواجب، فثبت حدوثه وهو محال..
وأما الثانى: فلو كان الواجب تعالى متحيزاً للزم قدم الحيز، وهو باطل، وكذلك لو كان فى مكان لكان محتاجاً إليه ضرورة، والمحتاج إلى غيره ممكن، وهو محال، ولكان المكان مستغنياً عنه لإمكان الخلاء ـ بناءاً على أصولنا ـ وهو محال أيضاً..
وأيضاً: لو كان الواجب فى حيز وجهة، فإما أن يكون فى جميع الأحياز والجهات، فيلزم تداخل المتحيزات، ومخالطته تعالى بما لا ينبغى كالقاذورات، وإما أن يكون فى البعض دون البعض، فيكون لمخصص فيلزم الاحتياج، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح.. وللرد على أدلة الكرامية والمشبهة والمجسمة قال جمهور المتكلمين:ـ
أما الأدلة العقلية: فإننا نمنع الضرورة لإطباق أكثر العقلاء على خلافه، وعلى أن الموجود إما جسم، أو ليس بجسم ولا جسمانى، وحصر الكلام فى القسمين إنما هو حكم الوهم، وغالباً ما تشتبه الوهميات بالأوليات..
وأما الأدلة النقلية: فهى ظنيات سمعية معارضة لقطيعات عقلية، وبالتالى فلا تحمل على ظواهرها، فإما أن يفوض العلم بمعانيها إلى الله تعالى كما جرى عليه السلف حيث قالوا: أمرُوها كما جاءت، وقال الصديق ـ ﷺ ـ: {العجز عن الإدراك إدراك }، وإما أن تؤول بتأويلات مناسبة توافق الأدلة العقلية كما جرى عليه الخلف..
لمزيد من التفاصيل انظر: الإرشاد لإمام الحرمين: ص٢٣ وما بعدها، وغاية المرام للآمدى: ص ١٨٥ ـ ١٨٦ ، وشرح المواقف: ١٣٤/٨، وشرح المقاصد: ٣٣/٣ ـ ٣٦، والملل والنحل للشهرستانى: ص ١٤٥، والفرق بين الفرق للبغدادى: ص ١٠٣، والتبصير فى الدين للأسفراييني: ص ٦٥ ـ ٧١ وغير ذلك..
وقارن فى هذا الصدد موقف ابن رشد فى الكشف عن مناهج الأدلة: ص ١٧٠ ـ ١٧٥، حيث يتضح أن موقفه من مسألة الجسمية ملىء بالثغرات، انظر: هوامش على النظامية: ١٨١ ـ ١٨٧..

اتفقت العقلاء على استحالة كون البارى تعالى جسماً، إلا جماعة من الحشوية وضعفاء العقول[1] ولنا فى الرد عليهم مسالك[2]:ـــ

المسلك الأول: وهو أنه لو كان البارى تعالى متحيزاً، لشارك المتحيزات فى الحقيقة، ولو شاركها فى الحقيقة، لشاركها فى الحدوث، وهذا محال، والمقدمة الأولى[3] إنما تتضح بتقديم مقدمات منها:ـــ

---

(١) يقصد الإمام الرازى بالحشوية وضعفاء العقول: الكرامية ومن تابعهم من المشبهة والمجسمة، والكرامية هم أتباع أبو عبد الله محمد بن كرام السجستانى، ولد بسجستان، ثم انتقل حين شبَّ إلى خراسان موطن الحشوية والمشبهة أرض مقاتل بن سليمان زعيم المجسمة، وكانت خراسان ملتقى المذاهب الغنوصية القديمة ونشر ابن كرام مذهبه فى التجسيم مستعيناً فى ذلك بروح الزهد والتنسك والعبادة، ومات سنة ٢٥٥ هـــ، وللكرامية معتقدات كثيرة تأثروا فيها بالفلاسفة، هذا وقد اختلف اتباع ابن كرام وانقسموا إلى اثنى عشرة فرقة خالفت بعضها بعضا..

للمزيد من التفاصيل انظر: الملل والنحل للشهرستانى: ص ١٠٨، التبصير: ص٦٥، الفرق بين الفرق: ص٢١٥..

(٢) عانى الإمام الرازى كثيراً من تلك المسألة الشائكة خاصة وأن خصومته كانت عنيفة مع الكرامية والحنابلة الذين ألف للرد عليهم كتابه الرائع: أساس التقديس، ولقد استمر الجدال والنقاش طيلة حياة الرازى العلمية، ولم ينته ذلك إلا بعد أن دسّ لَه الكرامية السم فمات على إثر ذلك كما جاء فى بعض الروايات..

ولقد جمع الرازى هنا بين نفي الجوهرية والجسمية وبين نفى المكان لأن المتحيز ــ على حد قوله ــ إن كان منقسماً فهو الجسم، وإن لم يكن منقسماً فهو الجوهر الفرد انظر أساس التقديس: ص٣٢..

لذلك فهو أحياناً يأتى بمسألتى نفى الجسمية والمكان على التعاقب، وأحيانا يستغنى بنفى المكان لتنتفى الجوهرية والجسمية ضمناً..

(٣) يقصد قوله: لو كان البارى متحيزاً لشارك المتحيزات فى الحقيقة.. إلخ

أنه لا تكون للذات الواحدة خاصيتان، **وبرهانه:** وهو أنه لو كان كل واحد منهما مستقلاً بتقويم الذات، فتكون الذات مستغنية بكل واحد منهما عن كل واحد منهما، وإن كان أحدهما مستقل بتقويم الذات دون الآخر، فالمستقل بالتقويم هو الخاصية، والأخرى ليست بخاصية، وإن لم يستقل بالتقويم شيء منهما على الانفراد، وإنما المقوم هو المجموع، فالمقوم أمر واحد، ويقع لكل واحد منهما جزء المقوم، على أنا قد بينا أنه إذا لم يكن كل واحد منها مؤثراً على الانفراد فإنه لا يجوز أن يصير مؤثرين عند الاجتماع ..

برهان آخر: وهو أن الذات المتصفة بتلك الخاصيتين لا تتميز حالها عن الذاتين المتصفتين بها، وما أدى إلى أن لا يتميز الواحد عن الاثنين كان باطلا، فقد وضح أنه ليس للذات الواحدة إلا خاصية واحدة..

ومن المقدمات: أن صفة الشيء، سوى خاصيته يجب إستنادها إلى الخاصية، وذلك لأن لحوق تلك اللواحق ببعض الذوات دون البعض ، ليس لكونه ذاتاً، وإلا لاتصفت جملة الذوات بتلك الصفة، فإذاً لحقوها لأمر زائد، فإن كان ذلك الزائد لحقه لصفة أخرى، فلابد وأن ينتهي إلى صفة ذاتية، ليس لحوقها للذات بسبب صفة أخرى، وإلا لتسلسل إلى ما لا نهاية لَه، فثبت أن ما عدا الخاصية مقتضى من الخاصية، وإذ قد انضمت هاتان المقدمتان بناءاً على القول بالحال، فنقول: الجواهر مشتركة فى التحيز،[١] وكونها بحيث تقبل المعنى، فإما أن يكون

---

(١) ملخص هذا الدليل: أن الأجسام متماثلة، فما يصح على أحدها يصح على الآخر، ولا شك أن الأجسام محدثة، فيكون الله محدثاً لو كان جسماً، وهو باطل، وكذا فإن اختصاص الأجسام بصفاتها من الأمور الممكنة التى تحتاج إلى مخصص، ولو كان الله تعالى جسماً، لوجب افتقاره فى حصول صفاته الممكنة ـ كالقدرة والعلم ـ هذا على رأى الرازى من أن الصفات ممكنة ولنا معه وقفة بعد قليل ـ إلى فاعل آخر، وكذا فإن الله تعالى إن لم يخالف الأجسام بشيء كان

ذلك هو خاصية الجسم، فيكون الاشتراك فيها يقتضى الاشتراك فى سائر صفات الجسم، أو هى من الصفات المستقلة من الخاصية، فالاشتراك فيها يكشف عن الاشتراك فى الخاصية الموجبة لاشتراك جميع الصفات، فهذا هو البرهان القاطع بناءاً على القول بالحال فى أن الأجسام كلها متماثلة(١) وعلى القول بنفيه فذلك أسهل؛ لأنه إذا ثبت اشتراك الأجسام من حيث الجسمية والتحيز، استحال أن يقع بينها اختلاف من وجه آخر؛ لأنه يلزم منه القول بالحال، فثبت أن الأجسام كلها مشتركة فى جميع الصفات الواجبة لها، فلو كان البارى تعالى جسماً للزم إما قدم هذه الأجسام، لقدمه أو حدوثه لحدوث هذه الأجسام(٢)وكل ذلك محال. اهـ..

المسلك الثانى: هو أن البارى تعالى عالم بالأشياء، فإما أن تكون عالميته لذاته(٣)أو لمعنى(٤) ، فإن كان لذاته، وصفة الذات لابد أن يشترك فيها آحاد الجملة، فلو كان جسماً لكان جزء منه حياً عالماً قادراً، فتكون هناك آلهة، وإن كانت عالميته

كسائر المحدثات، وإن خالفها كان مركباً؛ لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، وكذا فإن كل جسم فهو مشار إليه، وكل مشار إليه منقسم؛ لأن يمينه غير شماله، وفوقه غير تحته، وكل منقسم مركب، وكل مركب ممكن؛ لأنه محتاج إلى كل واحد من أجزائه، والممكن لا يكون قديماً، ولكن الله قديم فهو ليس بجسم

انظر: المحصل: ص ١٥٥، والمعالم فى أصول الدين: ص ٤١ ــ ٤٢، والأربعين: ص ١٠٣ ــ ١٠٤ وغير ذلك..

(١) للرازى فى مسألة تماثل الأجسام اختلاف رأى، فهو تارة يسلم بهذه القاعده، وتارة ينفيها ويقول ببطلانها، خاصة فى كتبه الفلسفية.. انظر: المباحث المشرقية: ٤٧/٢ ــ ٤٨، شرح الإشارات: ٢١/١، شرح عيون الحكمة: ص ١٥٨ وما بعدها..

(٢) انظر المحصل: ص ١٥٥، والمطالب العالية: ١٧/٣ ــ ٢٢..

(٣) وهو قول المعتزلة ومن وافقهم..

(٤) وهو قول الأشاعرة ومن وافقهم..

لمعنى، فإن كان أن يقوم بكل جزء منه علم وقدرة وحياة، فيكون كل جزء عالماً قادراً إلهاً، وذلك محال، أو يقوم علم وقدرة بجميع الأجزاء، وذلك أيضاً محال؛ إذ لو قام المعنى الواحد بمحلين، لانقلب ذلك الواحد اثنين، أو يقوم العلم بجزء يوجب الحكم لسائر الأجزاء، فيعود التقسيم فى الحكم الذى أوجبه ذلك الواحد اثنين، أو يقوم العلم بجزء يوجب الحكم لسائر الأجزاء فيعود التقسيم فى الحكم الذى أوجبه ذلك المعنى، وهو أنه إما أن يكون لجملة الأجزاء عالمية واحدة، أو لكل واحد منها عالمية على حدة،[١] وكلا القولين قد أبطلناه..

ومما يقوى التمسك به ما قدمناه فى مسألة المعدوم[٢] من أنه يستحيل وجود أجزاء متناهية واجبة الوجود، ويستحيل أن تكون غير متناهية، فوجب ألا يكون جسماً، فثبت أن البارى تعالى ليس بجسم، وكل ما ليس بجسم، فيستحيل حصوله فى المكان؛ لأن المعقول من حصول الشىء فى المكان: كونه شاغلا لَه، أو مانعاً مثله عن أن يكون بحيث هو، وذلك إنما بتحقق إذا كان ذلك الشىء جسماً، فثبت أن البارى تعالى ليس بجسم، ولا فى مكان[٣]..

---

(١) هذا الدليل مبنى على مذهب الشيخ الأشعرى ــ رحمه الله تعالى ــ فى عدم اشتراط البنية الجسمية للاتصاف بالصفات، فقد يتصف الجوهر الفرد ــ على رأى الشيخ ــ بالحياة والسمع والعلم..

وحاصل الدليل: أنه لو كان الله جسماً متألفاً من الأجزاء لكانت العالمية أو القادرية الثابتة لبعض الأجزاء مغايرة للعالمية والقادرية الثابتة للأجزاء الأخرى، لامتناع حصول الصفة الواحدة بالعدد فى ذاتين، فيكون كل جزء من الله عالماً قادراً فتتعدد الآلهة حينذاك.. انظر: المحصل: ص ١٥٥، والمعالم: ص ٤٢، والأربعين: ص ١٠٤ وغير ذلك.

(٢) انظر: ص ٤٨ وما بعدها..

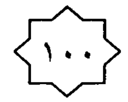
(٣) لم يتعرض الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ هنا للرد على الظواهر من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى يستدل بها الكرامية ومن وافقهم على إثبات الجهة والجسمية للبارى

تعالى وتقدس، ولكنه فى معظم كتبه خاصة أساس التقديس بذل مجهوداً كبيراً فى هذا الصدد، حيث كشف بدقة بليغة عن الأغوار النفسية التى أدّت إلى القول بالجسمية والجهة وتشبيه الله تعالى بخلقه، فهو يرى أن أوهام المشبهة إنما حصلت بسبب الوهم والخيال اللذان لا يتصرفان إلا فى المحسوسات، ويحكمان على كل شىء بأحكامهما، أما أهل الحق ــ كما يقول الرازى ــ فمذهبهم يقوم على أساس عزل حكم الوهم والخيال عن ذات الله تعالى وصفاته انظر: أساس التقديس: ص ٦ ــ ١١

ولعله فى ذلك متأثر بإمام الحرمين وتلميذه الأشهر الغزالى ــ رحمهما الله تعالى ــ..

أما بالنسبة للظواهر النقلية المشعرة بالجسمية والجهة، فاستمع إليه يقول: { قد دلّت القواطع العقلية على امتناع الجسمية والجهة، وبالتالى فلابد من حمل الظواهر النقلية إما على التأويل، وإما على تفويض علمها إلى الله ﷻ، وهو الحق } ويتجلى الاتجاه الأخير فى كتابه أقسام اللذات، والوصية..

انظر: المعالم: ص٤٤، والمحصل: ص١٥٨، وشرح المواقف: ٢٥/٨، وشرح المقاصد: ٣٤/٣..



الفصل الثانى

فى استحالة الحلول والاتحاد على البارى تعالى[1]

---

(١) اختلف فى معنى الحلول، فقال البعض: هو اختصاص شىء بشىء، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر، وقيل هو: أن يكون وجوده فى نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشىء، وقيل هو: الاختصاص الناعت: أى التعلق الخاص الذى يصير به أحد المتعلقين نعتاً للآخر، والآخر منعوتاً به، وذهب البعض إلى أن معناه: الحصول على سبيل التبعية، وهو اختيار جمهور المتكلمين..

وينسب البعض إلى الصوفية القول باتحاد الخالق بالمخلوق، ولكنهم ــ بحق ــ لا يعنون به اتحاداً حقيقياً، وإنما هو مجرد شعور بالاتحاد، وهو شعور يتجاوز فيه الصوفى كل كثرة، ولا يعود يثبت إلا وجود الله، وذلك عند وصوله إلى حالة الفناء حيث لا يشعر بذاته، أو بشىء من جوارحه..

وممن ذهب إلى القول بالحلول: النصارى حيث اعتقدوا أن الله تعالى جوهر واحد ذو ثلاثة أقانيم ويعنون بها: الوجود والعلم والحياة وعبروا عنها: بالآب والابن وروح القدس، وحكى عنهم كذلك اتحاد ذات الله تعالى بالمسيح وبحلول ذاته تعالى فى المسيح، وبعضهم قال: سماه ابنا على سبيل التشريف..

وقال بالحلول أيضاً بعض غلاة الشيعة حيث زعموا: أنه لا يمتنع ظهور الروحانى بالجسمانى كجبريل عليه السلام فى صورة دحية الكلبى، وكبعض الجن والشياطين فى صورة الإنس، وعليه فمن الجائز ظهور الله تعالى فى صورة بعض الكاملين، وهم آل البيت من نسل الإمام على كرم الله تعالى وجهه..

وقال به أيضا بعض جهلة المتصوفة وزعموا: أن السالك إذا أمعن فى السلوك، فربما يحل الله تعالى فيه، بحيث لا يتمايز أحدهما عن الآخر ــ تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً ــ،

وصح أن يقول: هو أنا، وأنا هو ، وحينئذ تسقط التكاليف، وهو كلام ساقط لا يستحق الالتفات إليه..

وكان أول من أشاع ذلك فى الوسط الصوفى: أبو يزيد البسطامى، والحسين بن منصور الحلاّج، ومن أقوال الأول { إنى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى } وقوله: { سبحانى ما أعظم شأنى } و { سبحانى سبحانى أنا ربى الأعلى }، ومن أقوال الثانى { أنا الحق } وقوله: { ما فى الجبة إلا الله } ومن شعره:ـــ

أنا مـــن أهـــوى ومـــن أهوى أنا	نحـــــن روحـــان حللنـــــا بدناً
فإذا أبصرتنـــــــــــــى أبصرته	وإذا أبصرتـــــــــــــه أبصـــرتنا

والحق أن هذا الكلام على غير حقيقته، وقد انبرى حجة الإسلام الغزالى للدفاع عن الرجلين، حيث أوّل هذه العبارات بأنهم عند الانسلاخ عن شهواتهم، وإدبارهم عن الأعراض الزائلة يصبحون فى حال لا يرون فيها سوى الله تعالى، وتلك الحال: إما عقلية، بحيث يرى العارف أن لا قوام للأشياء دون الله، وأنها واقفة عليه، فليس بموجود فى الحقيقه إلا الله، وإما أن تكون تلك الحال وجدانية، بحيث إذا ترقى السالك فى المنازل، فجأ بالأنوار، فغاب عنه العقل، وسكر من العشق، ثم نظر فلم يجد إلا الله، فصدرت عنه عبارات توهم الحلول والاتحاد كقوله: أنا من أهوى ومن أهوى أنا، ولكن إذا عاد إليه العقل عرف أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد، وذلك كمن يرى الخمرة فى الزجاج فيظن أن الخمرة لون الزجاج، فإذا صار هذا مألوفاً عنده قال:ـــ

رقّ الزجـــــاج ورقّـــــت الخمر	وتشابهـــــا فتشاكـــــل الأمـــر
فكأنمـــا خمـــر ولا قـــــدح	وكأنمـــا قـــــدح ولا خمـــر

أو أن الأمر لا يعدو أن يكون أسلوباً شعرياً للمتصوفة، يقصد به، أن يقع للكلام فى النفس موقعاً حسناً، فمن استغرق فى شىء، قال: كأنى هو، أو: أنا هو، ولكن حجة الإسلام يرى أنه من الأفضل الاحتراز عن كل ألفاظ الحلول والاتحاد، فإذا وصل إلى مرحلة يضيق عنها النطق فليقل:ـــ

فكان ما كان مما لست أذكره   فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

وأما تأويل قول الحلاَّج: { أنا الحق } فأصح التأويلات التى يراها الغزالى: أنه ــ أى الحلاَّج ــ استغرق بالحق فلم يعد فيه متسع لغيره، وأما تأويل قول البسطامى: { سبحانى ما أعظم شأنى }، فإن الغزالى يحمله على أنه جرى على لسانه فى معرض الحكاية عن الله تعالى، أو أن الأمر قد يكون فى غلبة الحال..

والجدير بالذكر أن الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ قد تأثر بالغزالى خاصة فى موقفه من الحلاَّج حيث أوّل كلمة الحلاَّج: { أنا الحق } بتأويلات خمسة كلها قد استقاها من الغزالى.. انظر لوامع البينات: ٢١٧ ــ ٢٢٨..

هذا وقد ذهب جمهور المتكلمين إلى القول باستحالة حلوله تعالى فى غيره، وكذا اتحاده تعالى بغيره، لأن كلاهما من خواص الأجسام، والله تعالى ليس بجسم، فثبت استحالة حلوله تعالى فى غيره، وكذا اتحاده، واستدلوا على ذلك بأدلة أهمها: ــ..

١ ــ الذى يحل فى شىء، فإنما يفتقر اليه، كحلول الجسم فى المكان، أو العرض فى الجوهر، والمفتقر إلى غيره ممكن، وقد ثبت وجوبه تعالى، كما أنه تعالى لو حلَّ فى شىء للزم تحيزه، وهو باطل، لأن التحيز من صفات الأجسام، والواجب ليس بجسم..

٢ ــ أنه تعالى لو حلَّ فى محل فإما مع وجوب ذلك، وحينئذ يفتقر إلى المحل، ويلزم إمكانه، وقدم المحل، وإما مع جوازه، وحينئذ يكون غنياً عن المحل..

٣ ــ أنه تعالى لو حلَّ فى جسم، فإما فى جميع أجزائه فيلزم الانقسام، أو فى جزء منه فيكون أصغر الأشياء، وهو باطل، وأيضا لجاز حلوله ــ تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً ــ فى أحقر الأجسام وأرذلها مثل البعوض، ولا يخفى بطلان ذلك بداهة..

لمزيد من التفاصيل انظر:ــ كشاف اصطلاحات الفنون: ٧٠٦/١، شرح المواقف: ٣٢/٨ ــ ٣٥، وشرح المقاصد: ٣٩/٣ ــ ٤٥، والمقصد الأسنى: ص ٧٢ ــ ٩٧ ــ ١٠١ ومشكاة الأنوار: ص ٤٠ ــ ٤١، ومعراج السالكين: ص٧١ ــ ٧٢، والمنقذ من الضلال: ص٩٣ ــ من الطبعة المجردة، والوجود الحق للنابلسى: ص ٤٠ و ٤٤ ــ ٤٦، و ٩٣ ــ ٩٥، وغير ذلك..

ويستحيل حلوله فى غيره، وذلك لأنه إما أن يكون دائماً حالاً، فيلزم إما قدم المحل، أو حدوثه تعالى، وقد بان أن كلا القولين محال، وإن حلَّ بعد ما لم يكن حالا فيه، فالمحل لابد أن يكون جسماً، إذ لو لم يكن جسماً لما كان حلول البارى تعالى فيه أوْلى من حلوله فى البارى؛ لأنه تكون نسبة وجود أحدهما إلى الآخر كنسبة وجود الآخر إليه، وإلا كان المحل جسماً، فيكون حلوله فيه، إما أن يحصل بحيث المحل بعدما لم يكن حاصلا فى ذلك الحيث[١] فيكون متحركاً، أو بأن يحصل المحل بحيث هو، فيكون لَه فى ذاته حيثا وجهة، وقد بينا أن ذلك محالا[٢]..

---

(١) الحيث يرادف مصطلح الحيز ومعناه عند المتكلمين: هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شىء ممتد كالجسم أو غير ممتد كالجوهر الفرد، وعند الحكماء: هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى..

انظر تعريفات: ص٨٣ ــ ٨٤..

(٢) يتفق الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ مع جمهور المتكلمين فى نفى الحلول عن الله تعالى، ولا يحيد عن ذلك فى أى شىء من كتبه بدءاً من الإشارة وحتى المطالب العالية، ولكنه فى كتبه الأولى يرفض بالحجة الأشعرية الشهيرة والتى عرضها هاهنا وحاصلها: أن الحلول إما واجب أو جائز، فإن كان واجباً، لزم هذا الفرض، إما قدم المحل وإما حدوث الله تعالى، وكلاهما باطل، ولزم أيضا أن يكون الله تعالى محتاجاً إلى المحل، والمحتاج إلى الغير يكون ممكناً لا واجباً، وإن كان جائزاً فالله تعالى غنياً فى ذاته عن المحل، وكل ما كان كذلك يستحيل حلوله فيه..

انظر: الخمسين فى أصول الدين: ص ٢٥٦ ــ ٢٥٧، ونهاية العقول: ٢/ ٤٥ ــ ب..

وفى كتبه الأخيرة يرتضى الرازى بدليل الغزالى وإن اختلف عنه فى التفاصيل، والذى يقوم على تحليل لفظ الحلول، ويوضحه كما فى المطالب العالية بما يلى: { أن للحلول معنين:ــ

الأول: حصول العرض فى المكان تبعاً لحصول محله فيه، كما إذا قلنا: اللون حال فى الجسم، فمعناه: أن اللون حصل فى المكان أيضاً تبعاً لحصول الجسم فيه، إلا أن الحلول بهذا المعنى لا يعقل إلا فى الأشياء الحاصلة فى الأمكنة والجهات، ولما كان الله تعالى منــزهاً عن المكان والجهة، فقد بطل القول بالحلول..

وأقول: يستحيل أن يتحد بغيره، وذلك لأن كل شيئين[1] يتحد كل واحد منهم بالآخر، فإما أن يوجدا جميعاً حالة اتحادهما، أولا يوجدا جميعاً، ومحال ألا يوجدا جميعاً؛ لأن كل واحد منهما محكوم عليه بأنه اتحد بالآخر، والمحكوم عليه بالحكم الإثباتى، لابد وأن يكون موجودًا، فإذن هما حالة اتحادهما موجودان، فإما أن يكونا موجودين على نعت الكثرة، فلا يكونان متحدين؛ بل مكثرين، وإن ارتفعت الكثرة عنهما حال اتحادهما، فلابد من ارتفاع الصفة التى من أجلها غاير أحدهما الآخر، إذ مادام كل واحد منهما ممتازاً عن صاحبه فيستحيل[2] ارتفاع الكثرة عنهما، لكن امتياز القديم عن الحادث، إما أن يكون بذاته أو بأمر لازم لذاته، وعلى التقديرين، فإنه إنما ترتفع الصفة التى بها يقع الامتياز، إذا انعدم ذاتهما، وقد بينا أن ذلك

الثانى: احتياج الصفة إلى الموصوف، كاحتياج العلم والقدرة إلى العالم والقادر لتحل فيه، ولكن الله تعالى واجب الوجود بذاته ممتنع الافتقار إلى غيره، فيستحيل عليه الحلول بهذا المعنى أيضا }..

انظر: المعالم: ص ٤٥، والمحصل: ص ١٥٧ وفيه يعرض الرازى لحجة الأشاعرة ثم يهدمها من القواعد، والمطالب العالية: ٢/٦٩ وما بعدها..

ولكن الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ تطور فى فكره وبالتحديد ابتداءاً من التفسير الكبير حيث رفض دليل الأشاعرة السابق عرضه، وأثار عليه الكثير من الاعتراضات من أهمها: لماذا لا تكون ذات الله تعالى تقتضى الحلول بشرط حدوث المحل، فعندئذ لا يجب حدوثهما أو قدمهما.. انظر: التفسير الكبير ٢١/٢١٠ ــ ٢١١..

(١) إطلاق لفظ الشىء على الله تعالى إذا وقع فى اصطلاح المتكلمين يعنون به: اسم يقع على ما يصح أن يعلم ويخبر عنه، واليه الإشارة بقوله تعالـــــى : ﴿ قل أي شىء أكبر شهادة قل الله.. ﴾ الآية..

(٢) تعديل فى الأصل يقتضيه السياق..

محال[1]..

وأقول: إنه ليس بعرض؛[2] لانه إما أن نعنى بالعرض أنه حالّ فى غيره، وذلك أيضا قد أبطلناه[3] أو نعنى به استحالة البقاء عليه، وذلك أيضاً قد أبطلناه[4] أو نعنى به كونه مثلا لهذه الأعراض، وذلك أيضا محال، إذ لو كان مثلا لهذه الأعراض لشاركها فى الإمكان والافتقار إلى المقتضى وذلك مما أبطلناه.

---

(١) حاصل هذا الدليل هو: إذا اتحد الشيئان فإما أن يبقيا أو يفنيا، أو يكون أحدهما باقياً والآخر فانيا، فإن بقيا لم يكن هناك اتحاد، لأنهما عندئذ اثنان لا واحد، وإن فنيا بطل الاتحاد أيضا لأنهما معدومان، وإن بقى أحدهما وفنى الآخر فلا اتحاد، لأن الموجود لا يكون عين المعدوم وقد استقى الرازى هذا الدليل من الغزالى.. انظر: لوامع البينات: ص٧٤ و٢١٧، الخمسين: ص٣٥٨، المعالم: ص٤٧ ، والمحصل: ص ١٥٦، والمطالب العالية: ٢/ ٧٠ والتفسير الكبير : ٤/١٩٨..

(٢) لم يتعرض الرازى – فيما نعلم – لهذه المسألة إلا فى الإشارة، وكأنه فى كتبه الأخرى قد اكتفى ببيان استحالة الجسمية فى حقه تعالى ، ومن ثم فمن باب أولى أن يمتنع كونه تعالى عرضاً.

ولمزيد من التفاصيل: انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار: ص ٢٣٠ – ٢٣٢، وشرح المقاصد: ٣/ ٣١

(٣) فى مبحث استحالة حلوله تعالى فى غيره. انظر ص ٧١..

(٤) انظر: المحصل ص ١١٤..

الفن الثانى

فى صفاته ﷻ

وفيه مقدمة، وخمسة أبواب، وخاتمة

أما المقدمة

فهى فى إثبات أنه تعالى قادر حى عالم مريد متكلم سميع بصير[1]

---

(١) تعد مسألة صفات الله تعالى من مسائل علم الكلام العويصة والتى طال فيها الجدل خاصة بعد انقضاء الصدر الأول، وانتقال المصطفى ـ ﷺ ـ إلى الرفيق الأعلى، وسار على نهجه صحابته الكرام، وتابعوهم بإحسان إلى يوم الدين، حيث التزموا بما ورد فى الكتاب والسنة، دون الخوض فى تفاصيل ذلك..

ولكن بمرور الوقت، وظهور طوائف من المشبهة والكرامية، وأخذهم بظواهر النصوص، وإثباتهم لله تعالى الكثير من الصفات الإنسانية، الأمر الذى دفع شيوخ المعتزلة الأوائل خاصة: واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد إلى رفض ذلك وأثبتوا لله تعالى الصفات السلبية كالوحدانية والمخالفة للحوادث ، مع نفى الصفات الإيجابية كالعلم والقدرة.

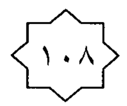
وبذلك أنكر المعتزلة الصفات الزائدة على ذاته تعالى، فأكثرهم قائلون بأن الله تعالى عالم قادر حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة، وحجتهم فى ذلك: انه تعالى لو كانت لَه صفات زائدة على ذاته، فلابد وأن تكون أزلية أو قديمة، وذلك يوجب كونها مُثلا لله تعالى فى القدم ، ولا شك فى استحالة ذلك؛ لأن القدم هو أخص وصف لله تعالى، ووافقهم على ذلك الشيعة والفلاسفة..

ومن أدلتهم أيضا: أن النصارى قد كفروا لإثباتهم ثلاثة أقانيم قديمة، وبالتالى يلزم على الأشاعرة إثبات قدماء ثمانية هى ذات الله تعالى وصفات المعانى السبعة..

ومن العجيب أن ابن حزم قد اتهم بالأشاعرة بالشرك وإبطال التوحيد، والنصرانية المحضة، وكذا هاجمهم ابن رشد فى مناهج الأدلة..

وذهب الشيخ الأشعرى ومن تبعه إلى إثبات الصفات لله تعالى صفات زائدة على ذاته قائمة بها قديمة بقدمها، لا هى هو ولا هى غيره..

ورد على المعتزلة بأن القديم هو ذات الله تعالى وصفاته، والقدم ليس أخص وصف للإله،



بل أخص وصف لَه هو: القدرة على الاختراع..
كما أن النصارى قد كفروا لإثبات ثلاث ذوات قديمة، أما نحن فنثبت ذاتاً واحدة قديمة متصفة بصفات قديمة..
والحق أن المتأخرين من المعتزلة خاصة ــ أبو هاشم الجبائى وتلميذه القاضى عبد الجبار ــ قد أثبتوا لله تعالى صفتين هما: العلم والقدرة، وقال أكثرهم: بالحياة، واختلفوا فى الإرادة والسمع والبصر والكلام، ولكنهم قالوا: عالم لذاته، وقادر لذاته، وحي لذاته ، أى أن ذاته تعالى مستلزمة لأن يكون لها قدرة، وحياة ، وعلم، وعليه كما يقرر إمام الحرمين ــ بحق ــ فالخطب يسير، والقضية قريبة المدرك؛ لأن محصول كلام المعتزلة مؤد إلى إثبات العلم للعالِم.
وممن سار على هذا الدرب شارح المواقف حيث يرى أن المعتزلة قائلون: بأن ذاته تعالى يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة معاً، فهم لا ينفون الصفات بمعنى نفى ترتب آثارها ونتائجها عنه تعالى، بل ينفون أن تكون تلك الصفات معانى زائدة على الذات كما قال الأشاعرة..
والحق أن مسألة زيادة الصفات على الذات أو عدم زيادتها عليها قد طال فيها النزاع، ولله در الجلال الدوانى حين قال: { اعلم أن مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الأصول التى يتعلق بها تكفير أحد الطرفين، وقد سمعت بعض الأصفياء يقول: عندى أن هذه القضية وأمثالها مما لا يدرك إلا بالكشف }..
ويقول العلامة الأمير: { ولو اختير التوقف فى هذه المسألة لكان أنسب وأسلم من افتراء الكذب على الله تعالى، وماذا على الشخص إذا لقى ربه جازماً بأنه على كل شىء قدير مقتصراً عليه، مفوضاً علم ما وراء ذلك إليه تعالى}..
بل إن الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ وهو من أكثر المتكلمين الذين تعمقوا فى هذه المسألة ــ يقول:
{ وعقول البشر قاصرة عن الوصول إلى هذه المضايق }..
للمزيد من التفاصيل انظر: مقالات الإسلاميين للأشعرى: ٢٤٤/١، شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار: ص١٨٣ ــ ١٨٥، الفصل لابن حزم: ١٣٥/٢ وما بعدها، مناهج الأدلة لابن رشد: ص١٦٥ ــ ١٦٦، اللمع للأشعرى: ص٢٦، والإبانة: ص١٣ لَه أيضا، هوامش

اعلم أنه قد ثبت وجوب انتهاء الممكنات إلى سبب[1]، فنقول ذلك الموجد إما أن يصح منه أن يوجد[2] أولا يصح منه أن لا يوجد، فإن لم يصح منه ألا يوجد، كان فى الأزل[3] موجوداً، وكانت الممكنات دائماً موجودة، فتكون الممكنات قديمة، وذلك محال، فإذن المقتضى للعالم كما صح منه أن يوجد صح منه أن لا يوجد، وكل ما كان كذلك لم تكن موجديته لذاته، إذ لو كان لذاته، لما صح منه أن لا يوجد، فإذن المقتضى لوجود العالم، إنما يوجد العالم لأمر زائد على ذاته، وهو المعنى بكونه قادراً[4]، وإذا كان قادراً وجب أن يكون عالماً؛ لأن أفعاله محكمة

على النظامية: ص ١٣٦، الاقتصاد فى الاعتقاد: ص٤٢ وما بعدها، شرح المواقف: ٤٧/٨، شرح الجلال الدوانى على العضدية: ٣٠٠/١، حاشية الأمير على الجوهرة: ص٨٠، معالم أصول الدين للرازى: ص٥٨..

(١) انظر: ص ٣٦ وما بعدها..

(٢) تعديل فى الأصل يقتضيه السياق..

(٣) الأزل هو استمرار الوجود فى أزمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى، وهو عكس الأبد الذى هو: استمرار الوجود فى أزمنة مقدرة غير متناهية فى جانب المستقبل..

والأزلى هو: ما لا يكون مسبوقاً بالعدم، والله تعالى يوصف بأنه: أزلى وأبدى.. تعريفات: ص ١١ ــ ١٢..

(٤) القادر عند الأشاعرة هو الذى يصح منه الفعل والترك، والقدرة هى: صحة الفعل والترك، أما الفلاسفة فمعنى القدرة عندهم: أنه تعالى إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، لكن مقدم الشرطية الأولى واجب الصدق، ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافى كذبهما..

انظر شرح المواقف: ٥٠/٨، وشرح المقاصد: ٥٩/٢، نقلا عن هوامش على النظامية: ص ٢١٣ ــ ٢١٤..

متقنة، وكل فعل محكم متقن ففاعله عالم، فإذن صانع العالم عالِم[1] وكل عالم فهو

---

(١) هذا هو دليل الإحكام والاتقان الذى ارتضاه الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ متابعاً لجمهور الأشاعرة للتدليل على كونه تعالى عالماً، فالعالم فى نظر المتكلمين منسق ومنظم ومدبر على أحسن ما يكون من التنسيق والتنظيم والتدبير وكل ذلك يدل على أن صانعه عالم.. انظر: اللمع للأشعرى: ص٢٤ ــ ٢٥، والإرشاد: ٦١ ــ ٦٢، والاقتصاد: ص٤٧ ولكن الرازى فى المباحث المشرقية يرتضى دليل ابن سينا، ولكنه عاد فأبطله وأهمله إهمالاً تاماً، وكأنه كان يعرض لأدلة الفلاسفة فقط ليسهل عليه ردها..

انظر: المباحث المشرقية: ٢/ ٤٦٨ ــ ٤٦٩، ونهاية العقول: ١/١٨٤، والمطالب العالية: ١/٢٥١ ــ ٢٥٢..

وأستمر الرازى فى الأخذ بدليل الإحكام والإتقان فى معظم كتبه، ولكن فى المطالب العاليه نراه يضعف هذا الدليل ويفضل عليه دليل القصد والاختيار والذى حاصله: أنه تعالى قادر أى فاعل بالقصد والاختيار، ولا يتصور ذلك إلا مع العلم بالمقصود انظر: شرح المقاصد: ٣/٨٣..

ونرى الرازى يوجه الكثير من الانتقادات على دليل الإحكام والإتقان الذى هو عمدة الأشاعرة فى التدليل على كونه تعالى عالماً انظر: المطالب العالية: ١/٢٤٦ ــ ٢٥١..

والحق أن الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ قد جانبه التوفيق فى نقده لدليل الإحكام والإتقان، وتفضيل دليل القصد والاختيار عليه، خاصة وأن الغزالى ــ رحمه الله تعالى ــ قد اعتمد عليه وحده، أضف إلى ذلك أن طريق الإتقان يتضمنه إثبات القدرة والاختيار، وذلك لأن المتقن لصنعته قادر عليها، ومختار لإيجادها على صفة الكمال دون صفة النقص، فمآل الدليلين واحد كما قال العلامة الأمير فى حاشيته على شرح الجوهرة..

والجدير بالذكر أن العلامة السعد فى شرحه على المقاصد قد اتبع الرازى وقال: إن طريق القصد الاختيار آكد وأوفق، وأرجع طريق الإتقان إلى طريق القدرة والاختيار..

انظر: الاقتصاد للغزالى: ص٢١١، وحاشية الأمير على الجوهرة: ص ٨٣، وشرح المقاصد: ٢/٦٥، وهوامش على النظامية: ص ٢٥٢ وما بعدها..

حى، فصانع العالم حى، فثبت أنه تعالى قادر عالم حى[1].

وأعلم أن من الملاحدة من يمنع كونه عالماً بذاته، وبسائر الأشياء،[2] وقالوا: العلم هو ارتسام صورة المعلوم فى العالم، فلو علم البارى تعالى ذاته، لارتسمت صورة ذاته فى ذاته، وصورة ذاته لا تمايزه بالنوع، إذ صورة الشىء لا تخالف ذلك الشىء فى الحقيقة، ولا تمايزه أيضا بالعدد؛ لأن تكثر أنواع الشخص إنما يكون بلحوق لواحق غير ذاتية بالبعض دون البعض، ومتى اجتمعت الصورتان فى ماهية واحدة استحال اختصاص أحدهما بلاحقٍ غريب دون الآخر، فلا يكون بين الصورتين امتياز، ولا يكون تكثر، فيكون الاثنين قد صارا واحداً، وذلك مما بان فساده، ولأنه يفضى إلى وقوع كثرة فى ذاته، وذلك محال[3]..

فنقول وبالله التوفيق: هذا بناء على أن إدراك المدركات لأجل ارتسام صورها فى المدرك، وذلك عندنا[4] محال والدليل عليه: وهو أن المدرك بمضادة السواد والبياض لابد وأن يكون هو بعينه مدركاً للسواد، إذ العلم بمضادة شىء سبباً يتضمن العلم بكل واحد منهما، فلو كان العلم بالشىء لأجل ارتسام صورة المعلوم فى العالم، لاجتمعت صورة السواد والبياض فى ذات واحدة، وذلك محال..

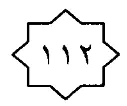
---

(١) إثبات صفة الحياة لمولانا ــ تعالى وتقدس ــ من الأمور الهينة، وذلك لأنه إذا ثبت أنه تعالى عالم قادر، فبالضرورة يثبت كونه حياً انظر: الإقتصاد ص ٢١٨..

(٢) يقصد الرازى بالملاحدة بعض الفلاسفة خاصة فلاسفة الأفلاطونية المحدثة الذين غلوا فى تأكيد وحدة المبدأ الأول حتى نفوا عنه العلم بأى شىء ولو بذاته نفسها فضلا عن سائر الأشياء.. انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم: ص٢٩٠، والأربعين فى أصول الدين للرازى: ص١٣٦..

(٣) قارن الأربعين فى أصول الدين: ص١٥٤..

(٤) يقصد الأشاعرة..



فإن قيل: الصورة الكلية فى السواد لا تضاد الصورة الكلية فى البياض..

قلنا: بمن نعلم ضرورة أن السواد المعين يضاد البياض المعين ؟ فإما أن يضاده لأنه هذا البياض، وذلك السواد، أو لأنه سواد وبياض، فإن كان لأنه هذا وذلك، فيكون ما ليس هذا وذلك لا يتضادا، فإذن السواد يضاد البياض، لكونه سواداً وبياضاً، فثبت أن الصورة الكلية فى أحدهما يضاد الكلية فى الأخرى، فلو لم تكن الصورة المرتسمة من البياض الكلى فى العقل مضادة للصورة المرتسمة من السواد، لم تكن تلك صورة البياض والسواد بل صورة شيء آخر، وعلى أنا نحكم فى الخيال أن سواداً معينا يضاد بياضاً معيناً، فلو كان المتخيل إنما هو بارتسام صورة المتخيل فى الخيال، لاجتمعت صورة سواد جزئى مع صورة بياض جزئى فى شيء واحد، إذ لو كان محل أحدهما غير محل الثانى، لاستحال منا أن نحكم بمضادة أحدهما الآخر، فقد بان أنه لا يجوز أن يكون شيء من الإدراكات إنما هو بارتسام صورة المدرك فى المدرك، فإذن معنى العلم: حصول إضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم، وذلك معنى قول المتكلم: العلم متعلق بالمعلوم، وهذا من الأسرار[1] وبعضهم[2] أوجبوا أن يكون عالماً بالكليات، ومنعوا من العلم بالجزئيَّات

---

(١) انظر المحصل: ص١٠٢ وانظر التعليق الرائع للطوسى عليه فى الهامش: نفس الصفحة.

(٢) يقصد الفلاسفة خاصة ابن سينا الذى ذهب إلى أن الله تعالى يعلم ذاته وغيره، لكن علمه بالجزئيَّات لا يكون إلا بنحو كلى، انظر الإشارات والتنبيهات لابن سينا: ٧٠٩/٣ ــ ٧٢٨.. وتلك هى قضية علم الله بالجزيئات والتى أنكرها ابن سينا، ومن أجل ذلك كفَّره الغزالى ــ رحمه الله تعالى ــ فى تهافت الفلاسفة..

قال ابن سينا فى النجاة: { فالمبدأ الأول يعقل ذاته، ومن ذاته يعقل الأشياء، لا من الأشياء، فلا تكون الأشياء شيئاً لكونه عقلا، بل يكون كونه عقلا فى ذاته شيئاً للأشياء } انظر النجاة: ص ٢٤٦..

فالله ﷻ ــ على رأى ابن سينا ــ يعرف الجزئيَّات بنحو كلي، أى عن طريق معرفة

وتمسكوا بأن قالوا: إذا علم الله أن زيداً سيدخل فى الدار، واستمر ذلك العلم إلى أن دخل زيد الدار، فإما أن يبقى علمه بأنه سيدخل الدار، فيكون علمه قد انقلب جهلاً، ومع ذلك فقد صار متغيراً، والتغير والجهل على الله محال، أو لم يبق ذلك العلم بل انتفى، ووجد مقامه العلم بأنه دخل الدار، فيكون ذلك تغيراً، والتغير على الله تعالى

قوانينها العامة لا بتفاصيلها من أجل ذلك ذهب الإمام الغزالى ــ رحمه الله تعالى ــ إلى تكفير الفلاسفة بتلك المسألة، وألزمهم إلزامات كثيره أهمها:ــ

{ أن زيداً مثلا لو أطاع الله تعالى أو عصاه، لم يكن الله ﷻ عالماً بما يتجدد من أحواله؛ لأنه لا يعرف زيداً بعينه، فإنه شخص، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن، وإذا لم يعرف الشخص، لم يعرف أحواله وأفعاله بل لا يعرف كفر زيد ولا إسلامه، وإنما يعرف كفر الإنسان وإسلامه مطلقاً كلياً لا مخصوصاً بالأشخاص..

بل يلزم أن يقال: تحدى محمد ــ ﷺ ــ بالنبوة، وهو لم يعرف فى تلك الحال أنه تحدى به، وكذلك الحال مع كل نبى معين، وأنه إنما يعلم أن من الناس من يتحدى بالنبوة، وأن صفة أولئك كذا وكذا، فأما النبى المعين بشخصه، فلا يعرفه } انظر تهافت الفلاسفة: ص ٢١١..

والجدير بالذكر أن نقول: إنه قد ظهر فى الوسط الكلامى من ينفى هذه التهمة عن الفلاسفة وممن ذهب إلى ذلك الشريف الجرجانى فى شرحه على المواقف، والعلامة السعد فى شرح المقاصد قائلا: { وهو المشهور من مذهبهم} ويعلق على ذلك أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل بقوله: { إنه ليس معنى قول الفلاسفة إنه تعالى يعلم الجزئيَّات على وجه كلي ما فهمه الغزالى من أنه تعالى لا يعلم إلا ماهياتها الكلية فحسب، بل معناه ــ عندهم ــ أنه تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية فى أزمنتها الواقعة فيها، لكنه يعلمها علماً متعالياً على الدخول فى الأزمنة، فليس فى علمه كان ولا كائن، ولا يكون، ولا يلزم من ذلك خلوه تعالى عن إدراك بعض ما هو واقع } ومهما يكن من شىء فإن كلام الفلاسفة ــ خاصة ابن سينا ــ صريح فى نفى علمه تعالى بالجزئيَّات، وليست محاولة المتكلمين الذين سبق ذكرهم إلا التقريب ورأب الصدع بين الفلاسفة والمتكلمين فى تلك المسألة الخطيرة..

محال[1]..

والجواب: وهو أنا قد بينا أنه لا معنى للعلم إلا إضافه تحصل بين العالم والمعلوم، وعلى هذا القول متى تغير المعلوم، فلابد وأن تتغير تلك الإضافة؛ لأن الإضافه حقيقتها وثبوتها متعلق بالمضاف، فلو تغير أحد المضافين من جهة ما هو مضاف، ولم تتغير الإضافة، أشعر ذلك باستقلال الإضافة بنفسها، فلا تكون الإضافة إضافة، بل ربما كان شيئاً آخر عرض لَه الإضافة، وذلك محال، ولكن مثل هذا التغير لا يستدعى مُغيراً؛ لأن المقتضى لكون البارى تعالى عالماً بأن زيداً فى الدار، إما أن يكون ذاته، أو معنى قائماً بذاته بشرط أن يكون زيد فى الدار، فإذا خرج زيد عن الدار، لم يبق شرط تلك الإضافة، فتنقطع، ووجد شرط ثبوت إضافة أخرى، وهو العلم بخروجه عن الدار، فلا جرم انتفى الأول، ووجد الثانى من غير حاجه إلى مغير[2]، وهذا كما أن أصحابنا اتفقوا على أن قدرة الله تعالى تتعلق

---

(١) انظر: الأربعين فى أصول الدين: ص١٣٤، والمعالم فى أصول الدين: ص ٥٣..

(٢) أجاب الرازى عن تلك الشبهة فى الأربعين بجواب حاصله:ـــ

أن المتكلمين قد صاروا فريقين بسبب هذه الشبهة: الفريق الأول: وهم جمهور المشايخ من أهل السنة ومن المعتزلة قالوا: إن العلم بأن الشىء سيوجد، نفس العلم بوجوده إذا وجد، واحتجوا على قولهم: بأنا إذا علمنا أن زيداً سيدخل البلد غداً، فإذا استمر هذا العلم إلى الغد، وإلى أن دخل زيد البلد، فإنا بهذا العلم نعلم أن زيداً دخل الآن البلد، فعلمنا بأن العلم بأن الشىء سيوجد نفس العلم بوجوده إذا وجد، وإنما يحتاج الواحد منا إلى علم آخر، لأجل طريان الغفلة على العلم الأول، والبارى تعالى لما امتنع طريان الغفلة عليه لا جرم يكون علمه بأن الشىء الفلانى سيوجد، هو نفس علمه بوجود ذلك الشىء حال ما يوجد ، ولكن أبا الحسن البصرى أبطل هذا المذهب وقال : يمتنع أن يقال: العلم بأن الشىء سيوجد ، هو نفس العلم بوجوده حال ما يصير موجوداً، واحتج على ذلك بوجوه اهمها:ـــ

مجرد العلم بأن الشىء سيقع، لا يكون علماً بوقوعه إذا وقع، فإن من علم أن زيداً

بالشيء حالة حدوثه، فإذا صار باقياً، انقطع تعلق القدرة عنه، فإذا أعدمه عاد تعلق القدرة إليه، ولا يلزم من هذا افتقاره إلى مغير، فكذلك هاهنا[1]..

وكذلك النسخ[2] : عبارة عن رفع الحكم عند القاضى[3] ، وهو انقطاع تعلق

سيدخل البلد غداً، ثم إنه جلس فى بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار، وبقى مستديماً لذلك العلم، حتى جاء الغد، ودخل زيد البلد، فهاهنا هذا الشخص بمجرد علمه بأن زيداً سيدخل البلد غداً، لا يصير عالماً بأنه دخل الآن فى البلد، فثبت بهذا أن العلم بأن الشىء سيوجد غداً لا يكون نفس العلم بوجوده إذا وجد.. بلى من علم أن زيداً سيدخل البلد غداً، ثم علم حصول الغد، فحينئذ يتولد من هذين العلمين علم ثالث، وهو بأن زيداً دخل البلد الآن..

وهى حجة قوية لأبى الحسين البصرى، ولكنه ـ للأسف ـ التزم وقوع التغير فى علم الله تعالى بالجزئيَّات المتغيرة.. انظر: الأربعين للرازى: ص ١٣٤ ـ ١٣٦، وشرح المقاصد: ٣/٩٠ ـ ٩١..

(١) ذهب الأشاعرة إلى أن للقدرة تعلقان: صلاحيتها فى الأزل لإيجاد كل ممكن حين يوجد، وهو ما يسمى بالتعلق الصلوحي القديم، وإبرازها بالفعل للممكنات التى أراد الله تعالى وجودها فيما لا يزال، وهو ما يسمى بالتعلق التنجيزى الحادث..

أما عن استمرار وجود الممكن بعد إيجاده، فإنه يلزم على قول الأشعرى أن البقاء صفة وجودية ـ وهو ما يرفضه الرازى هنا ـ أن تتعلق القدرة باستمرار الوجود تعلقاً يسمونه: تعلق القبضة، وأما على قول من قال: إن البقاء هو عبارة عن مجرد استمرار الوجود بلا صفة زائدة فليس للقدرة عنده تعلق بالاستمرار، وهو الأمر الذى يرتضيه الرازى هاهنا.. انظر: شرح العقائد النسفية: ١/١١٥، والسنوسى: ص ٩٨ نقلا عن هوامش على النظامية: ص ٢١٥..

(٢) النسخ هو: لغة الإزالة والنقل، وشرعاً: هو أن يرد دليل شرعى متراخياً عن دليل شرعى مقتضياً خلاف حكمه، فهو تبديل بالنظر إلى علمنا، وبيان لمدة الحكم بالنظر إلى علم الله تعالى.. انظر تعريفات: ص ٢١٥..

(٣) يقصد القاضى الباقلانى وهو : أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم

أمر الله تعالى عن الفعل، ثم قد يعود التعلق إليه فى سائر الأوقات، ومثل هذا التغير لا يستدعى مغيراً.

ونقول: البارى تعالى مريد؛ لأنا نجد الحوادث واقعة فى أوقات مع جواز وقوعها قبلها وبعدها، فلابد وأن يكون لوقوعها فى ذلك الوقت مخصص، وإلا لما كان وقوعها فى ذلك الوقت بأولى من وقوعها فى سائر الأوقات[1] وذلك المخصص لا يجوز أن يكون هو القدرة؛ لأنها ليس تأثيرها إلا فى الإيجاد[2]، وذلك لا يقتضى

البصرى، شيخ أهل السنة والجماعة، وإليه انتهت رياسة المذهب الأشعرى فى زمانه، ولد بالبصرة سنة ٣٣٨هـ، وسكن بغداد، وتوفى بها سنة ٤٠٣ هـ ، من مؤلفاته: التمهيد، الإنصاف، إعجاز القرآن ، كشف أسرار الباطنية ، هداية المسترشدين فى الكلام، وغير ذلك.. انظر ترجمته فى: وفيات الأعيان: ٤٨١/١ ، وكشف الظنون: ٢٥٩/٦، وغير ذلك..

(١) انظر: المحصل ص١٦٨، والمعالم فى أصول الدين: ص٥٦ ـ ٥٧، والأربعين: ص ١٤٢ ـ ١٤٣، وفيه نسب الرازى إلى جمهور البصريين من المعتزلة كونه تعالى مريداً صفة زائدة على كونه تعالى عالماً..

(٢) القدرة تؤثر فى إيجاد الممكنات وحدها، وذهب الأشاعرة إلى أن وظيفة القدرة هى الإيجاد فحسب، أما الاعدام فلا يحتاج إلى تأثير، وهذه نقطة تتصل بمسألة: بقاء الأعراض أو عدم بقائها..

والمشهور من مذهب الأشعرى أنه قائل بعدم بقاء العرض زمانين، لأن البقاء عنده معنى، فلو بقى العرض لقام المعنى بالمعنى، وذلك باطل، وعليه فالإعدام عند الأشعرى يكون كما يلى:ـ

أما العرض فمن صفاته النفسية انعدامه بمجرد وجوده من غير أن يؤثر فيه مؤثر، وأما الجوهر فإنه يستمر فى وجوده بمقدار ما تمده القدرة الإلهية من الأعراض، فإذا أراد الله تعالى إعدامه أمسك عنه الأعراض فينعدم الجوهر من فوره بدون إعدام.. انظر: الإرشاد لإمام

اختصاص الشيء بوقت دون وقت، ولا يجوز أن يكون هو العلم؛ لأن العلم يتقدم الشيء متقدماً ومتأخراً، تبعاً لتقدم الشيء وتأخره، فلو كان تقدم الشيء وتأخره لأجل العلم، لزم افتقار كل واحد منهما إلى الأخر[1] ولا يجوز أن يكون هو الحياة، فإنها ليست من الصفات المتعلقة[2] ، ولا الكلام أيضا، فإنه ينقسم إلى: أمر ونهى، واستخبار[3] وليس شيء من ذلك مما يقع به التخصيص، فإذن المخصص

الحرمين: ص ٢١٨، وحاشية الدسوقى على أم البراهين: ص٩٩، نقلا عن هوامش على النظامية: ص ٢١٧ ــ ٢١٨..

والجدير بالذكر أن الرازى قد ذهب فى المعالم إلى أن العدم مقدور للبارى تعالى لأنه إن شاء الفعل فعل، وإن شاء أنه لا يفعل فلا يفعل، لأنه إن شاء فعل العدم. انظر: المعالم: ص٥٥ ــ ٥٦..

(١) قارن الأربعين: ص ١٤٣..

(٢) صفة الحياة الواجبة لمولانا ليست من الصفات المتعلقة؛ لأنها صفة تصحح اتصافه تعالى بالعلم والقدرة كما يرى متأخرو الأشاعرة..

(٣) يرى الأشاعرة ــ ومعهم الرازى هنا ــ أن الكلام يتنوع باعتبار دلالته إلى:ــ

١ ــ الأمر: وهو باعتبار دلالته على طلب الفعل..

٢ ــ النهى: وهو باعتبار دلالته على طلب الترك..

٣ ــ الوعد: وهو باعتبار دلالته على وقوع ثواب مستقبل..

٤ ــ الوعيد: وهو باعتبار دلالته على وقوع عقاب مستقبل..

٥ ــ الخبر: وهو باعتبار دلالته على معنى مطابق للواقع..

٦ ــ الاستفهام: وهو باعتبار دلالته على طلب العلم باعتبار حال المخلوقات.. وصاحب هذا التقسيم هو إمام الحرمين ــ رحمه الله تعالى ــ..

انظر الإرشاد: ص ١٠٤، وقارن إشارات المرام للبياضى: ص١٧٨..

ولكن الإمام الرازى فى المحصل جعل الكلام أمراً واحداً وهو الخبر، ويرجع جميع الأنواع

لاختصاص الحوادث بوقت دون وقت، صفة وراء هذه الصفات، وتلك هى — الإرادة، ولا يلزم على هذا افتقار تعلق الإرادة بإيقاع شىء مع جواز تعلقها بإيقاعه فى وقت آخر إلى إرادة أخرى، وكذلك إلى ما لا نهاية لَه، لأن تعلق الإرادة بما تتعلق به واجب، فلا يستدعى مخصصاً، بخلاف هذه الحوادث، فإنه لو كان تقدم المتقدم منها واجباً، لوجب حصول أمثاله الغير المتناهية، وللزم استغناؤه عن الفاعل، وذلك محال..

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المخصص هو الداعى ؟

ومعناه: أنه إذا علم اشتمال الفعل على ضرب من المصلحة فعله، وإذا علم اشتماله على ضرب من المفسدة لم يفعله [١]..

قلنا: هذا بناء على أن فعل الله تعالى لأجل الأغراض، ومصالح العباد، وسنبطل ذلك إن شاء الله تعالى..

إليه، انظر المحصل: ص ١٨٥.

(١) انظر: الأربعين فى أصول الدين: ص ١٤١ حيث حقق الكلام فى الداعى تحقيقاً رائعاً..

ونقول: البارى تعالى متكلم، وذلك لأنا نعلم بضرورة العقل صحة التردد فى أفعال العباد بين الوجوب،[1] والحظر،[2] والإباحة[3] ،وهذه أحكام متناهية، فلابد وأن تستند إلى صفة القديم، وذلك ليس هو القدرة، لأن من شأن القدرة الإيجاد، وذلك لا يختلف بأن يكون الموجَد واجباً أو مندوباً[4]، بل يقع فى المخلوقات ما لا يصح وصفه بشىء من ذلك كالأجسام، ولا يستند إلى العلم؛ لأن العلم تابع للمعلوم فلا يجوز أن يقتضى حكماً، ولا الإرادة، فإن المراد قد يكون منهياً، والمكروه قد يكون مأموراً على ما سنوضحه، فإذن تستند هذه الأحكام فى الأفعال إلى صفة وراء هذه الصفات، و تلك هى: الكلام..

وقد بينا فيما تقدم أنه تعالى قديم باقٍ، فلا حاجة إلى الإعادة[5]..

---

(١) الوجوب الشرعى هو: ما يكون تاركه مستحقاً للثواب والعقاب..

(٢) الحظر هو: ما يثاب بتركه ويعاقب على فعله، وذلك فى اصطلاح الأصوليين..

(٣) الإباحة هى: الإذن بإتيان الفعل كيف شاء الفاعل..

(٤) المندوب هو: الفعل الذى يكون راجحاً على تركه فى نظر الشارع، ويكون تركه جائزاً.. تعريفات: ص٢٠٧.

(٥) يستدل الرازى على كونه تعالى قديماً باقياً بحجة المتكلمين والتى حاصلها: أن صانع العالم إذا كان محدثا فله محدَث، وذلك المحدث إذا كان محدثاً فله محدث أيضا، فيلزم الدور والتسلسل وكلاهما باطل، فلابد وأن تنتهى المحدثات إلى قديم، وهو المطلوب انظر المسائل الخمسين فى أصول الدين: ص٣٤٣، وكذا: الأربعين: ص٩٢..

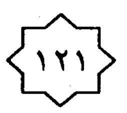
ولكنه فى المطالب العالية ضعف حجة المتكلمين لأنها لا تقف أمام سؤال صعب حاصله: أنه من الجائز أن يدعى البعض أن الله تعالى خلق موجوداً، وذلك المخلوق هو الذى خلق العالم، فيكون الخالق لهذا العالم غير قديم انظر المطالب العالية: ١/١٢٤..

وارتضى فى المطالب العالية بدليل حاصله: أن حقيقة الله تعالى غير قابلة للعدم، لأنه لو صح عليه العدم لكان متوقفاً على عدم سبب عدمه، والمتوقف على الغير ممكن بالذات، ولكن

الله واجب بالذات، فإذاً لم تكن حقيقته قابلة للعدم فهو موجودٌ أزلاً وأبداً، ومن ثم فهو قديم باق.

انظر المطالب العالية: ١/١٢٤ ، والخمسين: ص٣٤٣..

والحق أن الرازى فى تضعيفه لحجة المتكلمين قد جانبه التوفيق، وذلك لأن الله تعالى حتى ولو أحدث موجوداً آخر فالمقصود حاصل، وفى ذلك يقول الغزالى ـ رحمه الله تعالى ـ : { وندعى أن السبب الذى أثبتناه لوجود العالم قديم، فإنه لو كان حادثا لافتقر إلى سبب آخر، وكذلك السبب الآخر، ويتسلسل إما إلى غير نهاية، وهو محال، وإما أن ينتهى إلى قديم لا محالة يقف عنده، وهو الذى نطلبه ونسميه صانع العالم}، وهو كلام فى غاية النفاسة انظر: الاقتصاد فى الاعتقاد ص١٩..



فنقول: إنه سميع بصير، وأقوى الدلالة فيه السمع،[1].. وهو قوله تعالى لموسى وهارون: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ (طـه: ٤٦) وقوله: ﴿وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٢٤) وقوله: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (الحج: ٦١) إلى غير ذلك من الآيات، والله تعالى فَرَق بين السمع والبصر والعلم فى اللفظ، ولا يجوز أن يكون معنى الكل واحداً، لأنه يلزم أن يقع فى كلام الله تعالى مالا فائدة لَه، وذلك يوجب ركاكة وضعفاً فى الكلام، وهو محال فى كلام الله تعالى، فثبت أنه تعالى قادر حى عالم مريد متكلم سميع بصير باق قديم، وبالله التوفيق..

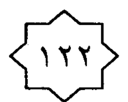
---

(١) يستند الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ فى الدلالة على صفتى السمع والبصر الثابتتين لمولانا ــ تعالى وتقدس ــ بالأدلة السمعية، وذلك لأن الأشاعرة يستدلون بالعقل أولا على الصفات التى تدل على أفعاله تعالى، فإن لم يدل العقل لجأنا إلى السمع على حد تعبير السنوسى ــ رحمه الله تعالى ــ..

قارن حواش على شرح الكبرى: ص١٩٥..

والرازى إذ يستدل بالآيات القرآنية على إثبات صفتى السمع والبصر لله تعالى، نراه يضعف حجج المتكلمين العقليه، ويصفها بأنها ضعيفة، وإن كان فى بعض كتبه مثل المعالم يرتكز على الأدلة العقلية دون اللجوء إلى السمع، والجدير بالذكر أن ممن تأثر بالرازى فى الارتكان إلى السمع: العلامة السعد فى شرح المقاصد، وكذا البيضاوى، والجلال الدوانى ــ رحمهم الله تعالى ــ..

انظر: المحصل ص ١٧٢، والمعالم ص٥٥، ومطالع الأنظار: ص ٣٧٣ ــ ٣٧٥، وشرح الجلال الدوانى على العقائد: ص ١١٢ وما بعدها، وشرح المقاصد: ٧٢/٢، وهوامش على النظامية: ٢٨٦ ــ ٢٨٨..



الباب الأول

الفصل الأول: فى إثبات صفة العلم لله تعالى[1]

(١) صفة العلم هى: صفة وجودية قديمة قائمة بذاته تعالى، تنكشف بها الواجبات والجائزات والمستحيلات انكشافاً تاماً دون سبق خفاء أو جهل..

وللفلاسفة فى تعريف العلم اختلاف عظيم، فتارة يفسره ابن سينا بأنه: التجرد عن المادة، ولا يخفى فساد ذلك، لأنه يكون أمراً عدمياً، وتارة يجعله من مقولة الكيف بالذات، ومن مقولة المضاف بالعرض، وعليه فيكون صفة حقيقية ذات إضافة كالقدرة ونحوها، وتارة أخرى يجعله عبارة عن: الصورة المرتسمة فى الجوهر العاقل، المطابقة لماهية المعلوم، وأخيراً يجعله عبارة عن مجرد إضافة، وذلك بناءاً على إثبات الوجود الذهنى الذى أثبته الفلاسفة، وأنكره المتكلمون..

وانقسم الفلاسفة إلى ثلاث فرق:ـــ

الأولى: وهم ينكرون علمه تعالى بذاته وبغيره، وهو رأى فلاسفة الأفلاطونية المحدثة، وتبعهم فى ذلك طائفة الإسماعيلية من الشيعة الغلاة..

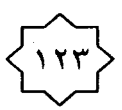
الثانية: وهم يجوزون علمه تعالى بذاته دون غيره، وهو رأى أرسطو وأتباعه..

الثالثة: قالوا: إنه تعالى يعلم ذاته وغيره، لكن علمه بغيره لا يتعلق بالجزئيَّات المتغيره إلا على نحو كلى، وهذا مذهب الفلاسفة الإسلاميين خاصة الفارابى وابن سينا..

وقد ذهب الأشاعرة ومن تبعهم إلى أن الله تعالى عالم بعلم واحد، قائم بذاته، قديم أزلى، متعلق بجميع المتعلقات..

وأما المعتزلة فهم مختلفون أشد الاختلاف فى إثبات صفة العلم لله تعالى وبيانه كما يلى:ـــ

ذهب العلاَّف إلى أن الله تعالى عالم بعلم هو ذاته، ويرى ضرار بن عمرو أن معنى



كونه تعالى عالماً: أى ليس بجاهل، وقال الجبائيان بالعالمية، ولكن أبا على يرى: أنه عالم بذاته دون علة أو حال، وأبو هاشم يرى: أنه عالم بذاته أى: ذو حالة زائدة لا توصف بوجود لا عدم..

وذهب أبو الحسين البصرى إلى أن علمه تعالى بالكليات أزلى، وبالجزيئات متجدد.

ومن رأى جهم بن صفوان أنه تعالم عالم بعلم لا فى محل، وهو مع ذلك متجدد بتجدد الحادثات، متعدد بتعدد الكائنات، وكأن أبا الحسين البصرى قد استفاد رأيه منه.

الاستدلال على صفة العلم الإلهى:ـــ

استدل الأشاعرة على ثبوت صفة العلم لله تعالى بطريقتين:ـــ

أحدهما: دليل الإحكام والإتقان وحاصله: أن العالم منسق ومنظم ومدبر على أحسن تنسيق وتنظيم وتدبير، وكل شىء فيه يسير نحو غاية معينة مرسومة، وذلك يدل على علم خالقه تعالى..

ويلاحظ أن هذا الدليل قد استخدمه الأشعرى والباقلانى للدلالة على وجود الله تعالى، وتبعهما فى ذلك: ابن رشد، ولكن منذ إمام الحرمين نجد أن الأشاعرة قد استغنوا عن هذا الدليل، وأحلّوا مكانه دليل الحدوث أو الإمكان، وجعلوا فقط دليل العناية والإتقان للدلالة على صفة العلم الثابتة لمولانا ــ تعالى وتقدس ــ..

ثانيهما: دليل القدرة والاختيار وحاصله: أن الله تعالى لا يعلم شيئاً إلا إذا قصده واختاره، ولا يتصور القصد والإختيار إلا من عالم.

ويرى صاحب المقاصد ــ تبعاً للرازى ــ أن الدليل الثانى هو المعوّل عليه لإثبات صفة العلم لمولانا، وعلة ذلك أن ثمة اعتراضاً صعباً على طريقة الإتقان حاصله: أن من الجائز أن يوجد البارى تعالى موجوداً تستند إليه تلك الأفعال المتقنة المحكمة..

ويجاب على ذلك بأن إيجاد هذا الموجود المفترض هو أيضا فعل محكم، بل أكثر إحكاماً، ولا يتم ذلك إلا ببيان أنه تعالى قادر مختار، ويرى العلامة الأمير فى حاشيته الرائعة على الجوهرة أنه من الممكن إيراد هذا الاعتراض بعينه على طريق القدرة والاختيار.

واستدل الفلاسفة على إثبات صفة العلم الإلهى بأنه تعالى وجود مجرد عن المادة، وهو عقل وعاقل؛ لأنه يعقل ذاته هوية مجردة، فإذن الله تعالى يعقل ذاته، وهو أيضا يعلم

اختلفت العقلاء فى عالمية الله تعالى، وقادريته، وحياته، وقد ذهبت الملاحدة إلى أن معنى كونه عالماً: أنه غير جاهل[1] ومعنى كونه قادراً: أنه غير عاجز[2].

وذهب أبو الحسين[3] إلى أن عالميته عين ذاته المخصوصة لا زائداً[4]

الجزئيَّات بنحو كلى، أى عن طريق معرفة قوانينها العامة؛ لأنه علتها، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول..

وبالتالى فقد رفض الفلاسفة أدلة المتكلمين التى استدلوا بها على إثبات صفة العلم الإلهى، وذلك لأن دليل الإحكام والإتقان لو قال به الفلاسفة؛ لالتزموا القول بأن علمه تعالى بالجزيئات يتم على نحو جزئى، وكذا دليل القصد والاختيار؛ لأنه قائم على إثبات صفة الإرادة لله تعالى، والفلاسفة ينفون القصد عنه تعالى، ويرجعون الإرادة إلى مجرد العلم وعدم الغفلة.. لمزيد من التفاصيل انظر :ـ

شرح البيجورى على الجوهرة: ص٤٣، الأربعين للرازى: ص١٣٦ ـ ١٣٩ ـ ١٤١ مقالات الإسلاميين للأشعرى ٢/١٥٧ ـ١٥٨، نهاية الأقدام للشهرستانى: ص٢٢١، اللمع للأشعرى: ص٢٤ وما بعدها، الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٦١ ـ ٦٢ ، الاقتصاد للغزالى: ص٤٧، مناهج الأدلة لابن رشد: ص١٥٠ وما بعدها، شرح المواقف: ٨/ ٦٤ ـ ٦٦، وشرح المقاصد: ٢/ ٦٥ ـ ٦٦ وما بعدها، شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار: ص١٥٩، المحصل للرازى: ١٦٥، حاشية الأمير على الجوهرة: ص٦٣، شرح الجلال الدوانى على العقائد العضدية: ٢/٢، وغير ذلك..

(١) قدمنا أن هذا هو رأى ضرار بن عمرو ، ونسبه الرازى فى المطالب العالية إلى قدماء المتكلمين. انظر المطالب العالية: ٣/٦٦.

(٢) انظر مقالات الإسلاميين للأشعرى : ٢/١٥٧.

(٣) هو أبو الحسين البصرى من رءوس المعتزلة، وقد تقدمت ترجمته.. انظر ص : ٤٩..

(٤) يقول أبو الحسين البصرى بنفى الأحوال متابعاً لجمهور الأشاعرة، ولكنه مال إلى مذهب هشام بن الحكم بعض الميل، حيث قضى بتجدد أحوال البارى تعالى عند تجدد الكائنات، وجعل وجوه التعلقات أحوالا إضافية. انظر نهاية الإقدام للشهرستانى: ص٢٢١..

وذهبت الفلاسفة إلى أن المعنى بكونه عالماً: ارتسام صورة المعلوم فى ذاته[1] وذهب أصحابنا مع أكثر المعتزلة إلى أن العالمية معناها : إضافة مخصوصة تحصل بين العالم والمعلوم، وكذا القادرية والمريدية،[2] وهؤلاء اختلفوا أيضا،

---

(١) يرى الفلاسفة أن العلم هو حصول صورة الشىء عند العقل، ويعنون به: حصول ماهية المدرك للذات المجردة. وفى ذلك يقول ابن سينا: إدراك الشىء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك، يعنى حاضرة عنده، من قولهم: مثل بين يديه مثولا، أى انتصب عنده قائماً، وبتعبير آخر العلم عندهم هو: الصورة المساوية للمعلوم وقد أورد الإمام الرزى ـــ رحمه الله تعالى ـــ عليهم عدة اعتراضات من أهمها:ـــ

أ ـــ إنكم تجعلون العلم تارة حصول الصورة، وتارة نفس الصورة، ولا شك فى الفرق بينهما.

ب ـــ ومثل أنه يلزم أن يكون الحجر عند حصول السواد له عالماً بالسواد.

ج ـــ ومثل أنه يلزم أن يكون الذهن عند العلم بالنار، وبالسواد، وبالأعوجاج مثلا، حاراً وأسوداً أو معوجاً ويلزم عند الحكم بتضاد السواد والبياض، أو الاستقامة والاعوجاج، اجتماع المتضادين.

د ـــ ومثل أنه يلزم أن يكون الذهن أعظم مقداراً من كل شىء، حتى يمكن حصول الجبل بعظمه، بل حصول السماء، بل حصول كل عالم الأجسام فيه عند العلم بها. انظر: تهافت الفلاسفة لعلاء الدين الطوسى: ص ١٣٦ ـــ ١٣٧.

(٢) هذا هو حاصل مذهب الأشاعرة وهو أن العلم عبارة عن إضافة مخصوصة تحصل بين العالم والمعلوم، ولتوضيح ذلك يقول الرازى فى الأربعين: { إن كل من علم أمراً من الأمور، فإنه لابد وأن يحصل بين العلم وبين المعلوم نسبة مخصوصة، هذه الإضافة هى التى يعبر عنها المتكلمون بالتعلق، فيقولون: العلم متعلق بالمعلوم.

وعندنا: أن العلم عبارة عن نفس هذا التعلق، وعن نفس هذه الإضافة المخصوصة، وندعى أن هذه الإضافة والنسبة مغايرة لنفس الذات. فالعلم مع هذه الإضافة المخصوصة أمران، لا أمر واحد }. انظر: الأربعين فى أصول الدين ص ١٥ .

فذهب أبو هاشم[1] ومتبعوه إلى أن للبارى تعالى خاصية واحدة تقتضى له ثلاثة أحوال وهى: العالمية والقادرية والحييَّة[2]، وذهب القاضى أبو بكر[3] إلى أن هذه الإضافات صادرة عن الأحوال معللة بعلل قائمة بالذات[4]، وذهب شيخنا أبو الحسن[5] ﷺ إلى أن المَعْنى بالعلم والقدرة هذه الإضافات فقط، وأنها تلحق ذات البارى تعالى من غير علة زائدة على الذات، والذى يصحح هذه الحكاية عنه ﷺ ما استقر من مذهبه: أن العلم والعالمية واحد، وإن كان ينكر العلة والمعلول فلا يخلو إما أن يثبت هذه الإضافات للبارى ويحكم بتعليلها بعلة قائمة بالذات، فيكون هذا مناقضا لقوله: العالمية والعلم واحد، أو ينفى هذه الإضافات، ويثبت ذاتا موجودة من غير إضافة بينها وبين المعلوم، فلا يكون ذلك علماً، ولا الموصوف به عالماً، فلم

---

(١) أبو هاشم الجبائى هو: عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام، أبو هاشم الجبائى المعتزلى البغدادى، من أبناء أبان مولى عثمان، من كبار علماء المعتزلة، له آراء انفرد بها، وتبعته فرقة تسمى { بالبهشمية }، وله مصنفات فى الاعتزال، ولد سنة ٢٤٧هـ، وتوفى سنة ٣٢١ هـ. كشف الظنون: ٥/٥٦٩.

(٢) هذه الخاصية يسميها أبو هاشم بالإلهية، قال السعد فى شرح المقاصد: { ذات الواجب تماثل سائر الذوات، أو بحالة خامسة تسمى بالإلهية هى الموجبة لهذه الأربع }. انظر شرح المقاصد: ٣/١٥..

(٣) القاضى أبو بكر الباقلانى تقدمت ترجمته ، انظر ص ٨٢..

(٤) يقول الرازى فى الأربعين: { وأما القاضى أبو بكر الباقلانى، فظاهر كلامه يشعر بإثبات أمور أربعة: الذات والعلم، ثم العلم يوجب العالمية ـ هذه أمور ثلاثة ـ ثم هاهنا آمر آخر، وهو أنهم أثبتوا ـ يقصد الباقلانى ومن تبعه بناءاً على قوله بالحال ـ هذا التعلق للعالمية لا للعلم أو للعلم والعالمية. وعلى هذا التقدير يكون الحاصل هناك أمور أربعة } ويعلق الرازى على هذا الرأى بقوله: { وأكثر من تقدمنا ما بحثوا عن هذه الفروق، فلذا بقيت مخبطة غير ملخصة } انظر الأربعين فى أصول الدين: ص ١٥٠ وما بعدها.

(٥) الشيخ أبو الحسن الأشعرى ـ ـ تقدمت ترجمته ، انظر ص ٣١..

يبق إلا القطع بأنه كان متردداً.

والجواب عنه أن نقول: إن عنيتم بقدمه وجوب وجوده، فلا يجوز أن يكون ذلك صادراً عن صفه النفس، إذ كل ما يجب لغيره، فإنه يلزم من فرض عدم ذلك الغير عدمه، وكل ما هذا حاله لا يكون وجوب وجود، بل يكون إمكان وجود، فثبت أنه لا يجوز أن يكون وجوب الوجود مقتض من الصفة النفسية،[1] بل هو الصفة النفسية، لكن لا يلزم من الاشتراك فيها أن تكون كل صفة من الصفات عالمة قادرة حية، لأن العالِم إنما يكون عالماً بعلم قائم به فلو كان علم الله عالماً لقام به علم، ثم ليس بأن تكون الذات عالمة بأحد العلمين بأوْلى من أن تكون عالمة بالعلم الثانى، ويلزم منه الجمع بين المتماثلين، فلأجل هذا استحال أن تكون كل صفة موصوفة بصفات الألوهية، وهذا واضح..

ويمكن أن يقال أيضا: بأن كل واحد من الذات والصفات واجبة الوجود، لكن وجوب الذات يخالف وجوب كل واحدة من الصفات، كما أن وجود البارى يخالف وجود الحوادث على القول بنفى الحال،[2] ومن الأصحاب من قال: إن صفات الله تعالى غير واجبة بذواتها، بل هى ممكنة بذواتها، واجبة بإيجاب الذات،[3]. وهذا ما

---

(١) الصفة النفسية هى: التى تدل على نفس الذات دون معنى زائد عليها، وعبَّر عنها الأشاعرة بالوجود، فالوجود صفة نفسية على رأى جمهور الأشاعرة.

(٢) انظر ص: ٥٤ وما بعدها.

(٣) يعرض الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ هنا لرأى فى غاية الخطورة وهو: القول بإمكان الصفات أو وجوبها، فصفاته تعالى أمور ممكنة فى ذاتها واجبة بغيرها، ومن الغريب أن الرازى ينسب هذا الرأى إلى بعض الأشاعرة، ولكنه اعتنق هذا الرأى فيما بعد ودافع عنه دفاعاً مستميتاً، وإليك بيان ذلك:ــ

بدأ الرازى حياته العلمية أشعرياً يعتنق المذهب الأشعرى من حيث إثبات الصفات، وزيادتها على الذات، وأنها لا هى هو ولا غيره، كما نفى الرازى الأحوال الخمسة التى قال بها

أبو هاشم الجبائى وأتباعه من المعتزلة ولكن بمرور الوقت وتبعاً لتأثره بالفلاسفة ذهب إلى القول بإمكان الصفات ومعنى ذلك: أنها تجب بذات الله تعالى على معنى أن ذاته تعالى هى المؤثرة فى إيجادها ــ مع قدمها ــ.

وهذا القول يجر إلى إشكالات كثيرة من أهمها: هدم دليل حدوث العالم الذى هو عمدة المذهب الأشعرى، وهو أمر لمسه الرازى بنفسه حيث قال فى الأربعين: { إذا كانت الصفات ممكنة، ووجودها حاصل بتأثير الذات، وهى فى نفس الوقت قديمة قدم الذات، فقد أقررت بأن استناد الأثر إلى المؤثر لا يتوقف على الحدوث، فكيف نستطيع إذن أن نثبت أن العالم محدث بناء على قولك إن كل ممكن محدث ؟ }.

ويعلق الرازى على ذلك بقوله: وقلنا هذا السؤال صعب، وهو ما نستخير الله تعالى فيه. انظر الأربعين فى أصول الدين: ص٤٧، والمعالم: ص ٦٠ ــ ٦١، وغير ذلك.

وقال قريب من قوله العلامة السعد فى شرح العقائد النسفية حيث قال ما نصه: { إن صفات الله تعالى ممكنة فى ذاتها، وهى مع ذلك قديمة، ولا استحالة فى ذلك؛ لأن المستحيل هو تعدد الذوات القدماء، لا وجود ذات وصفات }. انظر: شرح العقائد النسفية: ص ٥٩ ــ ٦٠..

والحق أن هذا الرأى ثابت عن الإمام الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ وقد قاله فى التفسير الكبير حيث أثبت أن صفتى القدرة والعلم قائمتان بالذات ممكنتان بذاتيهما، واجبتان بواجب الوجود. التفسير الكبير: ١٢/١٧٣.

والرازى لا شك قد أخطأ فى هذا الرأى، ولا نستطيع بأى حال من الأحوال أن نقبله منه، لأنه قد تجاوز ــ بحق ــ عن مذهب الأشاعرة، وقد عقد متأخرو الأشاعرة فصولا للرد على الرازى فى مقالته الشنيعة هذه، موضحين تأثره بالفلاسفة فى ذلك وتوضيح ذلك كما يلى:ــ

يقول العلامة السنوسى ــ رحمه الله تعالى ــ نقلا عن شيخه ابن التلمسانى: { ولما اعتقد الفخر صحة هذه الحجة يعنى شبهة الفلاسفة فى أن الافتقار بمعنى مطلق التوقف يوجب الإمكان، وأن كل مركب يفتقر إلى جزئه، وجزؤه غيره، والمفتقر إلى الغير لا يكون إلا ممكناً، وتوهم التركيب باعتبار الصفات، واستعمل هذه المقدمات فى الاستدلال على إمكان كل ما سوى الله تعالى فاستشعر النقض بصفات الله تعالى، فقال مرة: هذا مما نستخير الله تعالى فيه يعنى

اختاره الشيخ أبو حامد الغزالى ﷺ(١)هذا جملة ما يجب تحقيقه فى هذا الفصل.

القول بإمكانها من حيث ذاتها، وجزم أخرى وصرح والعياذ بالله بكلمة لم يُسبق إليها فقال: هى ممكنة باعتبار ذاتها واجبة بوجوب ذاته جل وعلا، وضاهى فى ذلك قول الفلاسفة: إن العالم ممكن باعتبار ذاته، واجب بوجوب مقتضيه، ونعوذ بالله من زلة العالم }.

انظر حواشى على شرح الكبرى للسنوسى: ص ٢٣٤ ــ ٢٣٥، وقارن حاشية الأمير: ص٥٨

ولكننا نميل إلى أن الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ قد عدل عن هذا الرأى، ومال فى أخريات حياته إلى طريقه القرآن التى تقوم على التفريق بين عالم الغيب والشهادة، والبعد عن التعمق فى المسائل الإلهية التى هى فوق إدراك العقل الإنسانى، خاصة وأنه قال فى المعالــم: { وعقول البشر قاصرة عن الوصول إلى هذه المضايق }..

ويتجلى هذا الاتجاه على أروع ما يكون فى كتابه أقسام اللذات الذى ألفه قبل وفاته بسنتين، وكذا فى وصيته حيث يرى أن من الأسلم والأحوط أن يتجنب البحث فى مسائل الصفات الإلهية على طريقة العقل..

(١) هو حجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الإمام أبو حامد الغزالى الطوسى الشافعى، ولد سنة ٤٥٠هــ وتوفى سنة ٥٠٥هــ، أشهر من أن يعرف به، من مؤلفاته: إحياء علوم الدين، الاقتصاد فى الاعتقاد، المنقذ من الضلال، وغير ذلك الكثير. انظر ترجمته فى: المنقذ من الضلال، وكشف الظنون: ٧٩/٦ ــ ٨٠.

ولقد نسب الرازى إليه هنا القول بإمكان الصفات، ووجوبها بوجوب الذات، والحق أن الغزالى ــ رحمه الله تعالى ــ برىء من تلك الفرية التى نسبها إليه الرازى، لأننا لم نعثر فى أى من مؤلفات الغزالى على نص يقترب من هذا الرأى، ولعل الرازى أطلع على هذا الرأى فى الكتب المدسوسة على الغزالى والمسماة بالمضنون به على غير أهله، فاعتقد أن هذا رأيه، وهو خطأ بين.

استمع إلى الغزالى يقول: { فالواجب هو ذات الله وصفاته، والجائز هو جميع الممكنات }. انظر:منهاج العارفين للغزالى: ص ٢٠٢، الاقتصاد فى الاعتقاد: ص ٦٠ وما بعدها، تهافت الفلاسفة: ص ١٤٧ وما بعدها، وغير ذلك..

الفصل الثانى

فى إقامة الدلالة على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات(١)

---

(١) فصَّل الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ فى غير هذا الموضع أقوال المخالفين فى هذه المسألة، وأدلتهم على أقوالهم، وردَّ على تلك الشبه ردوداً ممتعة، ونحن نلخصها فيما يلى:ــ

قسَّم الرازى المخالفين فى هذه المسألة إلى طوائف، وبيانهم كالتالى:ــ

– الذين يقولون إنه يمتنع كونه تعالى عالماً بذاته، واحتجوا على ذلك بدليل حاصله: أن كون الشىء عالماً بالشىء: إضافة مخصوصة بين العالم وبين المعلوم، وهذا لا يحصل إلا بين الشيئين، فالشىء الواحد من جميع الوجوه يمتنع كونه عالماً بنفسه، وهذا بخلاف علم الواحد منا بنفسه، فإن نفس الواحد منا ليست منــزهة عن جميع جهات التركب، فلا جرم صح فى الواحد منا أن يعلم نفسه.

والجواب: قد دللنا على أنه تعالى عالم بشىء ما، وكل من علم الشىء أمكنه أن يعلم كونه عالماً بذلك الشىء، ومن علم ذلك فقد علم نفسه، فثبت أنه تعالى عالم بنفسه.

– الذين يقولون بكونه تعالى عالماً بذاته المخصوصة، لكنهم ينكرون كونه عالماً بغيره.

واحتجوا على ذلك بأن قالوا: لو كان البارى تعالى عالماً بالمعلومات الكثيرة؛ لوجب أن يحصل فى ذاته بحسب كل معلوم، علم على حدة، وعلى هذا التقدير يحصل فى ذاته كثرة لا نهاية لها. وذلك محال.

والجواب: ليس العلم عبارة عن الصور المساوية للماهيات المعلومات المنطبعة فى ذات العالم، بل العلم عبارة عن نسب مخصوصة، وإضافات مخصوصة بين ذات العالم وذات المعلوم، وإذا كان كذلك، فكونه عالماً بالمعلومات الكثيرة، يقتضى أن يحصل لذاته نسب كثيرة، وإضافات كثيرة، وهذا لا يقدح فى وحدة الذات. بدليل: أن الواحد نصف الاثنين، وثلث الثلاثة،

وربع الأربعة وهكذا إلى ما لا نهاية له من النسب، ولم يقدح فى كون الواحد وحدة، وكذلك القول فى هذه المسألة.

ــ الذين سلموا كونه تعالى عالماً بالماهيات الكلية، لكنهم منعوا من كونه تعالى عالماً بالمتغيرات، من حيث هى متغيرة وقد فصلنا حجتهم والرد عليهم فى هامش سابق. انظر: ص ٧٨-٧٩..

ــ الذين قالوا: إنه تعالى فى الأزل كان عالماً بحقائق الأشياء وماهياتها، وأما العلم بالأشخاص والأحوال، فذلك إنما يحصل عند حدوث تلك الأشخاص.

وهذا مذهب { هشام بن الحكم }ــ من علماء الشيعة ــ، ومذهب { أبى الحسين البصرى } كأنه لا يتمشى إلا بالتزام هذا المذهب.

واحتج هشام بن الحكم على هذا المذهب بوجوه:ــ

الأول: أن المعلوم متميز، والشخص قبل وجوده نفى محض، فلا يكون فى نفسه متميزاً، فلا يصح أن يكون معلوماً

والجواب: إن هذا منقوض بعلمنا بالمعدومات الشخصية قبل وقوعها، كعلمنا بطلوع الشمس غداً.

الثانى: أنه تعالى لو علم الأشياء قبل وقوعها، فكل ما علم فهو واجب الوقوع؛ لأن عدم وقوعه يفضى إلى انقلاب العلم جهلا وهو محال، والمؤدى إلى المحال محال، فعدم وقوعه محال، فوقوعه واجب، وحينئذ يلزم الجبر، وأن لا يتمكن الحيوان من فعل أصلا، بل يكون كالجماد؛ لأن ما علم وقوعه فهو واجب، وما علم عدمه فهو ممتنع.

والجواب: التزام أن ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع.

الثالث: لو كان تعالى عالماً بكل ما سيدخل فى الوجود، لكان عالماً بعدد ما يدخل فى الوجود من حركات أهل الجنة وأهل النار، وكل ما كان عدده معلوماً، كان متناهياً، فيلزم إثبات النهاية لثواب أهل الجنة، ولعقاب أهل النار، وذلك محال. فعلمنا أنه تعالى لا يعلم هذه المتغيرات إلا عند وقوعها.

والجواب: أنه تعالى إنما يعلم الشىء كما هو، فإن كان له عدد محصور علمه كذلك، وإن كان له عدد غير محصور، كان علمه كذلك.

ـ الذين ينكرون كونه تعالى عالماً بمالا نهاية له من المعلومات،واحتجوا على ذلك بوجوه:ـ

الأول: أن المعلومات تتطرق إليها الزيادة والنقصان، فإن بعضها أقل من كلها، وكل ما كان كذلك فهو متناه فالمعلوم متناه.

والجواب: أن تطرق الزيادة والنقصان إلى شيء لا يدل على التناهى، وكذلك فإن علم الله واحد، وإنما تعلقاته غير متناهية، وهذه التعلقات نسب وإضافات، ودخول اللانهاية فى النسب والإضافات غير ممتنع، كما بينا أن الواحد نصف الاثنين، وثلث الثلاثة، وهكذا إلى ما لا نهاية له.

الثانى: أن كل ما كان معلوماً فهو متميز عن غيره، وكل ما كان متميزاً عن غيره، فغيره خارج عنه، وكل ما كان غيره خارجاً عنه، فهو متناه، فكل معلوم متناه، فما ليس بمتناه وجب ألا يكون معلوماً.

والجواب: أن المتميز كل واحد منهما وهو متناه.

الثالث: مقدورات الله تعالى أقل من معلوماته، والأقل من غيره متناه، فمقدوراته متناهية، ومعلوماته أضعاف مقدوراته، وأضعاف المتناهى متناه، فمعلوماته متناهية.

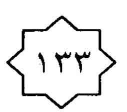
والجواب: إن قولنا ـ أى الأشاعرة ـ المقدورات أقل من المعلومات، هو أن العلم يتعلق بالواجب والممتنع والجائز، والقدرة لا تعلق لها إلا بالجائزات.

ـ ومن المخالفين من ينكر كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات، واحتجوا بما يلى:ـ

الأول: لو علم جميع المعلومات، لكان إذا علم شيئاً علم كونه عالماً به، وعلم أيضا كونه عالماً بكونه عالماً، ويترتب هناك مراتب غير متناهية، وإذا كانت معلوماته غير متناهية، وله بحسب كل معلوم مراتب غير متناهية، كانت الصفات غير متناهية، لا مرة واحدة، بل مراراً غير متناهية.

والجواب: أن لا نهاية فى النسب والتعلقات، وعلم الله واحد، ودخول ما لا نهاية له فى النسب والإضافات غير ممتنع كما تقدم.

الثانى: أنه لو كان عالماً بجميع المعلومات، سواء كانت واقعة، أو ممكنة الوقوع، فإذا علم الله تعالى جوهراً فرداً، فذلك الجوهر الفرد يمكن وقوعه فى أحياز غير متناهية على البدل،



اعلم أن المقتضى لكونه تعالى عالماً بالمعلومات[1] إما أن يكون هو ذاته على رأى قوم،[2] ومعنى قائماً بذاته على رأى آخرين[3] فكيفما كان فإن نسبة ذاته أو المعنى القائم بذاته إلى معلوم كنسبته إلى سائر المعلومات، فلو لم يقتض التعلق ببعض المعلومات استحال أن يقتضى التعلق بشيء منها، وذلك كما بيناه مستحيل،[4] بخلاف عالمية الواحد منا، فإنه ليس المقتضى لكوننا عالمين سوى ذواتنا حتى يلزمنا ذلك، بل العالمية شاهداً تحصل بالفاعل، فظهر الفرق، وأيضا:

وفى أزمنة غير متناهية على البدل. فهذه المراتب لا نهاية لها، لا مرة واحدة، بل مراراً لا نهاية لها، وكل ذلك محال فى جوهر فرد، وجزء لا يتجزأ، ومعلوم أن استحضار العلم المنفصل بهذه المراتب دفعة واحدة مما لا يقبله العقل.

والجواب: أنها محض التعجب، ولا عبرة بذلك فى صفات الله تعالى، فإن كمالها وجلالها أعظم من أن يحيط به عقول البشر. وهذا جواب إقناعى لا نرتضيه من الإمام الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ. انظر: الأربعين فى أصول الدين: ص١٣٣ ــ ١٤٠ والمحصل: ص ١٧٥ ــ ١٧٨، وقارن نقد الطوس للرازى حيث اتهمه بالتحير والتخبط فى الآراء وعدم الثبات عليها.

(١) استدل الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ فى غير هذا الموضع على كونه تعالى عالماً بالمعلومات بدليل حاصله:ــ

أنه ﷻ حى. وكل من كان حياً، فإنه يصح منه أن يعلم كل واحد من المعلومات، والموجب أيضا لهذه العالمية: هو ذاته، ونسبة الذات إلى الكل على السوية، فلم يكن بأن توجب ذاته كونه عالماً بالبعض أولى من أن توجب كونه عالماً بالباقى، فلما أوجب كونه عالماً بالبعض، وجب أن يكون كونه عالماً بالباقى، فثبت: كونه تعالى عالماً بكل المعلومات.. انظر الأربعين فى أصول الدين: ص ١٣٣، والمحصل: ص١٧٥..

(٢) هذا هو رأى المعتزلة حيث قال أكثرهم: إن علمه تعالى عين ذاته، لا بأمر زائد عليها..

(٣) هذا هو رأى الأشاعرة..

(٤) انظر ص ٧٩ وما بعدها..

فلأنه لا شيء إلا ويصح أن يعلمه الواحد منا، ولا يعلمه الواحد منا إلا إذا قام بذاته علم بذلك المعلوم، ولن يقوم بذاته علم بذلك المعلوم، إلا إذا خلق الله فيه ذلك العلم،[١] ويستحيل من الله أن يخلق ذلك العلم، إلا إذا كان عالماً بمعلوم ذلك العلم، وإلا لم يصح خلق ذلك العلم دون غيره من العلوم، فإذن لا معلوم إلا وهو معلوم البارى تعالى..

فإن قيل: العلم إما أن يكون هو: ارتسام صورة المعلوم فى العالم،[٢] أو هو إضافة تحصل بين ذات العالم والمعلوم،[٣] وعلى التقديرين فإنه يلزم منه استحالة أن يعلم البارى وجود الأشياء قبل وقوعها[٤]، لأنه إن كان الأول: فيلزم منه ارتسام

---

(١) يفرق الرازى هنا بين علم الله القديم، وعلم الإنسان الحادث، أو بتعبير المتكلمين العلم الفعلى، والعلم الانفعالى، أما العلم الفعلى فهو: ما لا يؤخذ من الغير، وأما العلم الانفعالى فهو: ما أخذ من الغير.

(٢) هذا على رأى الفلاسفة كما سبق بيانه. انظر المطالب العالية: ٦٥/٣.

(٣) هذا على رأى جمع عظيم من الحكماء والمتكلمين كما يقول الرازى رحمه الله تعالى: { وهو المختار عندنا وهو الحق وذلك لأنا إذا علمنا شيئاً فإنا نجد بين عقولنا وبين ذلك المعلوم نسبة مخصوصة، وإضافه مخصوصة ولهذا السبب فإنه ما لم يحصل فى مقابلة الشيء الذى هو العالم شيء آخر هو المعلوم، امتنع حصول الأمر المسمى بالعلم، وبالجملة: فحصول هذه النسبة عند حصول الأمر المسمى بالعلم وبالإدراك وبالشعور، كالأمر المعلوم بالبديهة }. انظر المطالب العالية: ٦٥/٣.

والجدير بالذكر أن قول الفلاسفة فى تفسير العلم بأنه عبارة عن الصورة الحاصلة فى الذهن للمعلوم بناءاً على إثباتهم للوجود الذهنى، ولكن المتكلمين أنكروا الوجود الذهنى، ومن ثم جعلوا العلم عبارة عن نسبة متحققة بين العالم والمعلوم، أو صفة حقيقيه قائمة بذات العالم موجبة للعالمية الموجبة لهذه النسبة. انظر نشر الطوالع: ص٤٣.

(٤) انظر الأربعين: ص ١٣٧، والمحصل: ص١٧٧ ـ ١٧٨، وهذا هو رأى هشام بن الحكم من الشيعة، والتزمه أبو الحسين البصرى من المعتزلة.

صورة زيد بشكله وتخطيطه فى ذات البارى تعالى، وذلك يوجب أن يكون جسماً على ما بُيِّن فى الكتب،[1] وإن كان الثانى: فمن المعلوم أن الإضافة إنما تتحقق بين وجود شيء، والشيء قبل وجوده غير موجود، فيستحيل أن يحصل بين ذات العالم وبينه إضافة[2]..

والجواب عنه وبالله التوفيق أن نقول: علم البارى تعالى بالأشكال والصور قبل وجودها، وعلى هذا إن علمنا بها قبل وقوعها، فإذا لم يمتنع ذلك فى حق واحد منا، وجب ألا يمتنع فى حق البارى تعالى.

فإن قالوا: الواحد منا إنما يعلم صورة زيد قبل وجوده، لارتسام صورته فى دماغه، وذلك فى حق البارى تعالى محال.

قلنا: قد أفسدنا هذا المذهب من وجهين:ـ[3]

أحدهما: أنه لو كان كذلك لما تخيل المرء من الأجسام إلا بمقدار محل

---

(١) انظر على سبيل المثال: اللمع للأشعرى: ص ٢٣ ــ ٢٤، والتمهيد للباقلانى: ص١٩١، والإرشاد للجوينى: ص٤٢ ــ ٤٤، والاقتصاد للغزالى: ص ٢١، وإلجام العوام عن علم الكلام له أيضاً: ص ٦ــ٧، وشرح المواقف ٢٠/٨ وأبكار الأفكار للآمدى: ١٤٠/٢ وغير ذلك.

(٢) انظر الأربعين: ص١٣٧، والمحصل: ص١٧٧ ــ ١٧٨.

(٣) ذهب البعض إلى أن العلم هو: انطباع صورة مساوية للمعلوم فى ذهن العالم. وهو رأى باطل لأنه يلزم منه أن يكون العالم بالحرارة والبرودة حاراً بارداً وربما يقول البعض: المنطبع صورته ومثاله.

ويرد الرازى: الصورة والمثال إن كان مساوياً فى تمام الماهية للمعلوم لزم المعذور ــ يعنى أن يكون العالم بالحرارة والبرودة حاراً بارداً ــ وإلا بطل قولهم. أيضا يلزم على هذا الرأى أن من تخيل البحر فقد حضر فى خياله تمام ماهية البحر، وذلك باطل بالبديهة. انظر المحصل: ص ١٠٠ ــ ١٠١.

الجبال، وذلك باطل؛ لأنا نتخيل السماوات والأرضين دفعة واحدة، فبطل ما قالوه.

والثانى: أنه يلزم الجمع بين صورة سواد جزئى فى بياض جزئى فى القوة الحاكمة[١] بأن أحدهما يضاد الآخر؛ لأنه ما لم يجتمعا فيه لم يمكنه الحكم عليهما بالتضاد، والجمع بين الأضداد محال، فظهر فساد مذهبهم فى ذلك. ولأنا نعلم عدم شريك الله تعالى، وعدم الجمع بين السواد والبياض، وليس لعدم شريك الله تعالى، ولا لعدم الجمع بين السواد والبياض ماهية وحقيقة[٢]، حتى يكون بينها وبين العالم

---

(١) القوة الحاكمة هى المرادفه للقوة العقلية التى تدرك الكليات وتحكم بينها بالنسبة الإيجابية أو السلبية وتسمى بالقوة النظرية، والعقل النظرى، وتسمى بالقوة العملية والعقل العملى باعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها للرأى والمشهورة فى الأمور الجزئية . انظر تعريفات: ص ١٥٨..

(٢) هذا من قبيل المستحيل العقلى الذى هو لا يقبل الثبوت أصلا، ولا وجود له إلا فى الذهن، ومنه شريك البارى تعالى، والجمع بين المتضادين كالسواد والبياض فى آن واحد. بقيت نقطة أخيرة خاصة بمسألة العلم وهى : وحدة هذه الصفة ونقول :ـــ

ذهب الأشاعرة إلى أن علم الله تعالى زائد على ذاته، وأنه واحد غير متغير، ولكن الرازى فى المحصل ذهب إلى قول أبى سهل الصعلوكى الذى يقول فيه: { إن لله تعالى بحسب كل معلوم علماً } ويعقب الرازى على ذلك بقوله: { وهو الوجه ليس إلا }. انظر المحصل: ص ١٦٨..

ومن جانبنا فإننا نعتقد أن الرازى لا يدين بهذا الرأى خاصة وأنه مخالف لرأيه الموجود فى سائر كتبه والذى حاصلة: أن علمه تعالى واحد، وربما كانت عبارة المحصل تفيد توضيح رأى الصعلوكى وتأكيده.

وأما عن وقوع التغير فى العلم: فقد التزم الرازى فى "المطالب العالية" قول أبى الحسين البصرى الذى يرى فيه أن العلم يتغير بتغير المعلوم، ومعنى قوله: أن العلم واحد، ولكنه متغير الحوادث، لا بمعنى أن لله تعالى صفات علم كثيرة حادثة متغيره، كما هو رأى جهم بن صفوان، وهشام بن الحكم.



إضافة وتعلق، وإذا لم يكن لها ثبوت استحال أن يكون سبب إدراكه: ارتسام صورته فى ذات العالم؛ لأن ما ليس له ثبوت، كيف ترتسم صورته فـــى ذات العالم؟ فثبت أنه لا يتوقف حصول العلم على حصول المعلوم، ولا على ارتسام صورته فى العالم، فبطلت جميع تمويهاتهم، وبالله التوفيق.

قال فى المطالب العالية: { والمذهب الصحيح هو قول أبى الحسين البصرى وهو: أن يتغير العلم عند تغير المعلوم } انظر المطالب العالية: ١/٢٨٤ وما بعدها..

وأكبر الظن أن الرازى لم يثبت على هذا الرأى، وربما كان قوله الآنف الذكر لتوضيح أن المذهب الصحيح عند المعتزلة هو قول أبى الحسين البصرى لا عنده، وذلك لأنه اعتمد فى أخريات حياته على طريقة القرآن التى هى الأسلم والأحوط فى كل المسائل الإلهية، خاصة وأنه فى "المطالب العالية" قد أشار إلى أنه من الأسلم والأحوط عدم البحث فى ذلك، لوقوع العقل فى حيرة من أمره، لأن البحث فى الصفات الإلهية فوق مستوى العقل الإنسانى. انظر المطالب العالية: ١/٢٨٢ وما بعدها.

الباب الثانى

فى صفـــة القـــــدرة[1]

(١) صفة القدرة هى صفة وجودية قديمة قائمة بذاته تعالى، يتأتى بها إيجاد الممكن وإعدامه على وفق علمه تعالى وإرادته والقدرة تتعلق بالممكنات لا بالواجبات والمستحيلات، ومن ثم فلها تعلقات ثلاثة:ـ

ـ تعلق صلوحي قديم: ومعناه صلاحيتها فى الأزل للإيجاد والإعدام فيما لا يزال.

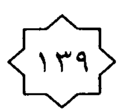
ـ تعلق تنجيزى حادث: ومعناه صلاحيتها فيما لا يزال باستمرار الوجود بعد العدم، أو إبرازها بالفعل للممكنات.

ـ تعلق قبضة: ومعناه صلاحيتها فيما لا يزال باستمرار العدم بعد الوجود، بمعنى أن الممكن فى قبضة القدرة، فإن شاء الله تعالى أبقاه على عدمه، أو على وجوده، وتتعلق بإيجادنا بالفعل حين البعث. وكذا عرفت القدرة بأنها: صفة تؤثر فى إيجاد الممكنات وإعدامها، أى أنها عبارة عن صحة الفعل والترك، أو كما قال الآمدى ـ رحمه الله تعالى ـ هى ما يتأتى به الإيجاد، لا ما يلازمه الإيجاد.

ويلاحظ أن تصور الأشاعرة لصفه القدرة يقوم على فهمهم لقضيه حدوث العالم بعد العدم، وذلك بعكس تصور الفلاسفة القائلين بالإيجاب بمعنى أنه عند اجتماع الإرادة والقدرة، فإن العالم يجب أن يحصل مقارناً لهما بلا تأخر زمانى، ومن ثم قالوا بقدم العالم قدماً زمانياً، مع قولهم بالحدوث الذاتى.

ـ ويستدل الأشاعرة، وكذا المعتزلة على إثبات صفة القدرة لله تعالى بقياس الغائب على الشاهد، فالله تعالى صانع قديم له مصنوع حادث، وكل من كان كذلك تجب له القدرة، فالله تعالى تجب له صفة القدرة.

يقول الغزالى ـ رحمه الله تعالى ـ: { العالم فعل محكم، وكل فعل محكم صادر عن



فاعل قادر، فالعالم صادر عن فاعل قادر }.

وهذا هو الدليل الذى نرتضيه؛ لأنه أقرب إلى فطرة الإنسان، وواضح فى بديهة العقل، فكل من تأمل ما فى العالم من صنع بديع، وترتيب دقيق، لابد وأن يعترف بضرورة أن صانع العالم قادر مريد عالم..

ـ ويرى الأشاعرة أن القدرة تؤثر فى الممكنات، بمعنى إضافة القدرة إلى المقدورات فى حال الإيجاد، ولا تكون تلك المقدورات أزلية، بل الأزلى هو الصفه القديمة، ومن ثم فصفات الأفعال عندهم هى مجرد تعلقات حادثة لصفة القدرة القديمة.

ـ ولكن الماتريدية يرفضون هذا التصور الأشعرى لصفة القدرة، ويرون أنها تصحح وجود المقدور، لكنها لا توجده بالفعل، ولكن الذى يوجده هو صفة أخرى قديمة اصطلحوا على تسميتها: بصفة التكوين، يقول أبو المعين النسفى: { إن القدرة تمهد للإيجاد، وتضطلع صفة التكوين بالإيجاد نفسه }.

والحق أن الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية خلاف بسيط مرجعه إلى اللفظ كما حقق ذلك الإمام الغزالى رحمه الله تعالى.

ومن العجيب أن الكمال بن الهمام ـ رحمه الله تعالى ـ رفض هذا الرأى من أصحابه، وأخذ برأى الأشاعرة القائلين بأن صفات الأفعال هى: تعلقات القدرة، موضحاً أن هذا الكلام ليس من كلام أبى حنيفة ـ ﷺ ـ وإنما هو رأى المتأخرين من الماتريدية منذ عهد الشيخ الماتريدى ـ رحمه الله تعالى ـ ومن ثم فقد تعرض لهجوم شديد شنه عليه متأخرو الماتريدية.

لمزيد من التفاصيل انظر:ـ شرح البيجورى على الجوهرة : ص٤٠، غاية المرام للآمدى: ص٨٥، هوامش على النظامية لأستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل: ص٢١٣ ـ ٢١٥، والاقتصاد فى الاعتقاد: ص٤٢، و٧٨ ـ ٧٩، المحصل للرازى: ص١٦٤، شرح المواقف: ١٣٣/٧ ـ١٤٤، إشارات المرام للبياضى: ص٢١٥، وص٢٢١ وما بعدها وضم إلى ذلك كله كلام أستاذنا الدكتور: محيي الدين الصافى فى محاضرات التوحيد: ص٥٦ وما بعدها، واحرص عليه فهو فى غاية النفاسة.

اعلم أنه قد سبق منا إقامة الدلالة على أنه تعالى قادر[1]، فلنخص هذا الباب

---

(١) اختصر الرازى فى الإشارة الأدلة المثبتة لصفة القدرة، ولكنه فصَّلها فى مواضع كثيرة من كتبه الأخرى، ومن تلك الأدلة:ــ

يهتم الرازى عند الدلالة على كونه تعالى قادراً، بنفى كونه تعالى موجباً بالذات، فإذا بطل كونه موجباً بالذات ثبت كونه تعالى قادراً فاعلا مختاراً، وله على ذلك دليل حاصله:ــ

أنه لو كان البارى تعالى موجباً بالذات، لكان تأثيره فى وجود العالم: إما أن لا يكون موقوفاً على شرط، وإما أن يكون موقوفاً على شرط.

فإن لم يكن موقوفاً على شرط، لزم من قدمه قدم العالم، أو من حدوث العالم حدوثه، وكلاهما باطلان.

وأما إن كان موقوفاً على شرط، فذلك الشرط إن كان قديماً، لزم أيضا قدم العالم، وإن كان حادثاً، كان الكلام فيه كما فى الأول فيفضى إلى التسلسل، وهو أن يكون كل حادثًا مسبوقاً بحادث آخر قبله وذلك قول بحوادث لا أول لها، وقد أبطلناه فى مسألة حدوث الأجسام. فثبت: أن القول بكونه تعالى موجباً بالذات يفضى إلى هذه الأقسام الباطلة، فيكون باطلا، وإذا بطل هذا، ثبت: أنه تعالى قادر فاعل مختار. انظر: المحصل: ص١٦١، وانظر الأربعين فى أصول الدين: ص١٢٦ وما بعدها، حيث أورد الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ اعتراضات الفلاسفة وفندها ورد عليها ردوداً قوية.

وزاد فى المعالم ثلاثة أدلة حاصلها:ــ

الأول: أنا بينا أن الأجسام بأسرها متساوية فى تمام الماهية، فوجب استواؤها فى قبول جميع الصفات، وقد دللنا على أنه تعالى ليس بجسم، ولا حالٍّ فى الجسم، وإذا كان كذلك كانت نسبة ذاته إلى جميع الأجسام على السوية، فوجب استواء الأجسام بأسرها فى جميع الصفات، والتالى باطل فالمقدم مثله.

ولكن هذا الدليل مرفوض من الرازى، لأنه يقوم على أن الأجسام متساوية فى تمام الماهية، وهو أمر رفضه الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ فى بعض كتبه كما ذكرنا آنفاً.

الثانى: لو كان موجباً بالذات، لكان إما أن يوجب معلولا واحداً أو معلولات كثيرة، والأول باطل، وإلا لوجب أن يصدر عن ذلك الواحد واحداً آخر، وكذا القول فى جميع المراتب

بالنظر فى متعلق القدرة، وذلك مشتمل على فصلين :ـــ

فوجب ألا يوجد موجودان إلا وأحدهما علة للآخر، وهو باطل، والثانى باطل؛ لأن الفلاسفة أطبقوا على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

الثالث: لاشك أنا نشاهد فى العالم تغيرات، مثل أن تقدم شيئاً كان موجوداً، وعدم المعلول لابد وأن يكون لعدم علته، وعدم تلك العلة لابد أن يكون أيضا لعدم علتها، فهذه المعدومات عند ارتقائها تنتهى إلى واجب الوجود لذاته، فإن كان تأثيره فى غيره بالإيجاب لزم من عدم هذه الأحوال عدم ذاته، وهذا محال فذلك محال. انظر المعالم فى أصول الدين: ص ٥١ ـــ ٥٢.

فثبت أن الله تعالى مؤثر فى وجود العالم على سبيل الصحة، وبالتالى فهو فاعل مختار.

ولكن ورد عن الرازى فى "المباحث المشرقية" أنه قال: { إن الله تعالى موجب بالـــذات } كما هو رأى فلاسفة الإسلام، والحق أن هذا ليس رأى الرازى، بل كان يوضح قول الفلاسفة ويؤكده، خاصة وأنه قد أبطل القول بالإيجاب، وأبطل حجج القائلين به فى الكثير من كتبه التالية: كالمحصل والمعالم والمطالب العالية، كما أنه من أكبر القائلين بحدوث العالم، ومعلوم أن القول بالإيجاب ينافى القول بحدوث العالم. انظر المباحث المشرقية: ٢/٥٢٣.

الفصل الأول[1]

(١) ذهب أهل السنة والجماعة إلى أن قدرته تعالى تعم جميع الممكنات، واستدلوا على ذلك بدليل حاصله: أن المقتضى للقدرة هو الذات، والمصحح للمقدورية هو الإمكان، ونسبة الذات إلى جميع الممكنات المعدومة على السواء فإذا ثبتت قدرته على بعضها تثبت على كلها.

وهذا الاستدلال قائم على ما ذهب إليه الأشاعرة من أن المعدوم ليس بشىء، إنما هو نفى محض لا امتياز فيه أصلا، فلا يتصور اختلاف فى نسبة الذات إلى المعدومات بوجه من الوجوه، فيثبت أن نسبة الذات إلى جميع الممكنات المعدومة على السواء، وأما المعتزلة فعندهم المعدوم الممكن شىء وثابت، ومن ثم فقد جاز على ذلك أن تكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به. شرح المواقف: ٤٧/٨.

وأما المخالفون فى هذه المسألة فهم :ـ

الفلاسفة: قالوا: إنه تعالى واحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وهو العقل الأول ثم ينتهى الأمر إلى العقل العاشر أو ما يسمونه: بعقل فلك القمر الذى يدبر ما تحت السماوات، وعالم الكون والفساد.

المنجمون: وهؤلاء قالوا: مدبر هذا العالم هو الأفلاك والكواكب، لما نشاهد من أن تغيرات الأحوال مرتبطة بتغيرات أحوال الأفلاك والكواكب.

الثنوية والمجوس: وهؤلاء قالوا: إنه تعالى لا يقدر على الشر، وإلا لكان شريراً.

النظّام ومتبعوه: قالوا: إنه تعالى لا يقدر على الفعل القبيح؛ لأن فعل القبيح مع العلم بقبحه سفه، ودونه جهل، وكلاهما نقص يجب تنـزيهه تعالى عنه.

البلخى ومتبعوه : وهؤلاء قالوا: إنه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد أى مقدوره؛ لأن مقدور العبد إما طاعة مشتملة على مصلحة أو معصية مشتملة على مفسدة، أو سفه خال عنهما، والكل محال على الله تعالى.

أبو على الجبائى وابنه أبو هاشم: قالا: إنه تعالى قادر على مثل مقدور العبد، وليس بقادر على نفس مقدور العبد، وإلا لو أراده تعالى وكرهه العبد، لزم وقوعه، ولا وقوعه للداعى

مذهب أهل الحق أن الكائنات بأسرها حاصلة بقدرة الله تعالى، ولا أثر لما سواها في شيء أصلا[1].

وذهبت المعتزلة إلى أن العبد موجد لأفعال نفسه، ويستحيل تعلق قدرة الله تعالى بها،[2] ، وتعلقوا في ذلك بشبه منها:ـــ

والصارف. انظر: شرح المواقف: ٤٧/٨ ــ ٤٩، وشرح المقاصد: ٣/ ٧٥ ــ ٨١، ونشر الطوالع: ص ٢٤٦ ــ ٢٤٩.

(١) اعلم أن الحاصل من الأقوال في هذه المسألة خمسة:ـــ

الأول: مذهب الشيخ الأشعري والذي يرى فيه أن قدرة العبد لا تأثير لها ألبتة، وإنما هي مقارنة لمقدورها فقط، وهو الحق الذي دل عليه الكتاب والسنة، وأجمع عليه سلف الأمة.

الثاني: مذهب القاضي الباقلاني ومن تبعه وحاصله أن القدرة الحادثة تؤثر في أخص وصف الفعل لا في وجوده.

الثالث: مذهب إمام الحرمين وحاصله: أن القدرة الحادثة تؤثر في وجود الفعل على أقدار قدَّرها الباري تعالى. الرابع: مذهب الجبرية وحاصله: أنه لا قدرة للعبد أصلا، وإنما المخلوق للعبد المقدور فقط، كالحركة والسكون مثلا، ولا زيادة عليه أصلا، وساووا بين المضطر كالمرتعش وبين المختار.

الخامس: مذهب المعتزلة وحاصله: أن القدرة الحادثة تؤثر في وجود الفعل على سبيل الاستقلال. انظر حواشي على شرح الكبرى للسنوسي: ص ٣٤٠ ــ ٣٤١، وقارن دفاعه المجيد عن القاضي وإمام الحرمين حيث برأهما ـ رحمهما الله تعالى ـ مما وردا عنهما قائلا نقلا عن السيد الشريف الجرجاني: إنما صدر منهما ذلك على وجه المناظرة والإفحام للخصم، خاصة وأن قول الإمام في النظامية مخالف لما هو في الإرشاد والشامل وغيرهما.

(٢) حاصل رأي المعتزلة أن أفعال العباد المختارين مخلوقة لهم، وأنها غير داخلة في مقدورات الرب تعالى، كما أن مقدورات الرب غير داخلة في مقدوراتهم، ومن ثم فقد قرروا أن القدرة الحادثة تكون قبل الفعل، وأنها تصلح للضدين، فالله ﷻ خلق الإنسان مريداً قادراً ثم فوض إليه أعماله يخلقها بقدرته ويحددها بإرادته، والله تعالى قادر على سلب ذلك منه، وتعجيزه عنه.

أن قالوا: الإنسان إذا توفرت دواعيه[1] على فعل، ولم يوجد ما يمنعه، فلابد وأن يوجد ذلك الفعل، كمن اشتد عطشه مع تمكنه من الماء، وصدور الإذن من الشارع، والطبيب بتناوله، فإنه لابد وأن يشربه، وهكذا إذا كانت له كراهية خالصة عن شيء مع تمكنه من الإحجام عنه، كالعالم بما فى النار من المضرة، المتمكن من الهرب عنها، فإنه لابد وأن لا يدخل فيها، فلو كان إقدامه على شرب الماء، وإحجامه عن دخول النار، والحالة ما وصفناها فعلاً لله، لصحَّ من الله أن لا يوجده فى العبد حينما يقصد العبد إليه، وأن يوجده فيه حينما يكرهه، ويكون الإنسان مع سلامة الأعضاء، والتمكن من شرب الماء، وارتفاع الموانع لا يشربه، وهذا باطل ـ هكذا[2] ـ حرروه، فثبت أن فعل العبد غير واقع بقدرة الله تعالى[3]..

ولكن سبق قضاؤه بذلك، وجرت به حكمته لئلا يقبح التكليف. انظر المغنى للقاضى عبد الجبار: ٣/٨ ـ ٥٩، وشرح الأصول الخمسة: ٣٢٣ ـ ٣٤٤.

(١) حقق الإمام الرازى الكلام فى الداعى بأن معناه: أن الإنسان قادر على الفعل وعلى الترك: فنسبة قدرته إلى طرفى الفعل والترك على السوية، وما دامت القدرة على هذا الاستواء، يمتنع حصول الرجحان، لأن الاستواء والرجحان متنافيان، فإذا حصل فى القلب علم أو إعتقاد أو ظن باشتمال ذلك الفعل على نفع زائد، حصل الرجحان بسبب ذلك، وصار المجموع الحاصل من تلك القدرة ومن ذلك العلم أو الظن أو الإعتقاد، مؤثراً فى وقوع الفعل، وأما فى حق البارى ﷻ فالإعتقاد والظن ممتنعان، فلم يبق الداعى فى حق الله تعالى إلا العلم باشتمال ذلك الفعل على مصلحة راجحة. انظر الأربعين: ص ١٤١.

(٢) زيادة ليست فى الأصل يقتضيها السياق.

(٣) هذا هو رأى أبى الحسين البصرى اقتبسه من الفلاسفة حيث قالوا: إن الفعل موقوف على الداعى، فإذا حصلت القدرة وانضم إليها الداعى صار مجموعهما علة موجبة للفعل، فعلمنا بالضرورة أننا موجودون لأفعالنا والجدير بالذكر أن الرازى يتهم أبا الحسين البصرى بالغلو فى الجبر مع ادعائه الغلو فى الاعتزال. انظر الأربعين فى أصول الدين ص ٢١٩ ـ ٢٢٠،

ومنها: أن قالوا: العبد لو لم يكن موجداً لأفعال نفسه لتنزل تكليفه منزلة تكليف العاجز، لكن التفرقة بينهما مدركة بالبديهة، ولأن التكليف بفعل الغير يتنزل منزلة قول القائل: افعل يا من لا تفعل، ولا شك فى قبح ذلك وتناقضه، ولأنه لو لم تكن أفعال العباد واقعة بقُدرهم، لكان مطالبتهم بالإقدام على فعل والكف عنه يكون عبثاً لا فائدة فيه، ولأن أفعال العباد، وإن لم توجب على الله تعالى الثواب والعقاب، إلا أننا بحكم الوعد علمنا ذلك، فلو لم يحصل بقُدَرهم شىء لما استحقوا على الله ثواباً ولا عقاباً[1]..

وأما مسالك الاستدلال من جانبنا فثلاثة:ـــ

المسلك الأول: أن نقول: البارى تعالى قبل أن أقدر العبد على الفعل إما أن يكون قادراً على ذلك الفعل، أو غير قادر عليه، فإن لم يكن قادراً عليه، فإما أن يصح اقتداره عليه أو لا يصح، ومحال ألا يصح؛ لأنه لو لم يصح اقتداره عليه لم يصح اقتداره لوجوب اشتراك المتماثلات[2] فى الصفات الواجبة، ومعلوم أنه لا

والمعالم: ص ٨٥ ــ ٨٦، والمحصل: ص١٩٥.

(١) حاصل هذا الاستدلال: أنه لولا الاستقلال بالفعل، لكان الأمر والنهى والمدح والذم والثواب والعقاب باطلا، وأيضا للزم أن تكون أفعال الإنسان جارية مجرى حركات الجمادات، وكما أن البديهة جازمة بأنه لا يجوز أمر الجماد ونهيه ومدحه وذمه، وجب أن يكون الأمر كذلك فى أفعال العباد، ولما كان ذلك باطلاً علمنا كون العبد موجداً. انظر الأربعين: ص ٢٢٤، والمحصل: ص ١٩٦.

(٢) التماثل عند الحكماء هو: اتحاد الشيئين فى النوع أى فى تمام الماهية، فكل اثنين إن اشتركا فى تمام الماهية فهما المثلان، وإن لم يشتركا فهما المتخالفان.

ويرى الأشاعرة أن التماثل معناه: الاتحاد فى جميع الصفات النفسية، وهى التى لا تحتاج إلى توصيف الشىء بها إلى ملاحظة أمر زائد عليها كالإنسانية والوجود والشيئية

حركة فى مقدور العبد، إلا والله تعالى قادر على مثلها، وهى الحركة فى عين تلك الجهة، وأيضا فلو اختص ببعض الحركات بصحة اقتدار الباقى عليها دون البعض، لزم أن يتميز ما يصح أن يكون مقدوراً لله تعالى عما لا يصح أن يكون مقدوراً حالة عدمه، فيكون المعدوم شيئاً[١] وذلك مما أبطلناه[٢]..

فإن قالوا: أليس أن البارى تعالى قادر على الجواهر حالة حدوثها، ولا يلزم منه أن يكون قادراً عليها حالة بقائها، فلم لا يجوز أن يكون البارى تعالى قادراً على حركة، وإن لم يلزم صحة اقتداره على مقدور العبد ؟..

قلنا: ما نرتضيه أن الجوهر حالة بقائه مقدور، فاندفع ما قالوه[٣]..

وإذا ثبت أن مقدور العبد صحَّ أن يكون مقدوراً لله تعالى فإما أن يكون مقدوراً له، أو لا يكون مقدوراً له، ومحال أن لا يكون مقدوراً له؛ لأنه لو لم يقدر عليه مع صحة إقتداره عليه كان عاجزاً، والعجز على الله تعالى محال..

وأيضاً: فلأن المقتضى لاقتداره على بعض المقدورات إما أن يكون هو ذاته،[٤] أو معنى قائماً بذاته[٥]، وعلى التقديرين فإن نسبته إلى بعض ما صح

للإنسان، وقد يقال: المثلان هما ما يسد أحدهما مسدَّ الآخر فى الأحكام الواجبة والجائزة والممتنعة، بالنظر إلى ذاتيهما. انظر كشاف اصطلاحات الفنون: ٢/١٤٥١.

(١) انظر الأربعين فى أصول الدين: ص٢٢٠ ـ ٢٢١، والمحصل: ص ١٩٤ ـ ١٩٥.

(٢) انظر ص: ٤٨ وما بعدها.

(٣) يدلل الرازى على ذلك بقوله فى المحصل: { لأن علة الحاجة الإمكان، والإمكان ضرورى اللزوم لماهية الممكن، وهى أبداً محتاجة ولا شك أن الجوهر عندنا من جملة الممكنات }. انظر المحصل: ص٨١.

(٤) هذا على رأى المعتزلة.

(٥) هذا على رأى الأشاعرة، وقارن الأربعين: ص ٢٢٣.

اقتداره عليه كنسبته إلى الكل، فإذا اقتضى التعلق بالبعض، وجب أن يقتضى بالكل، لعدم المُخصص..

وإذا ثبت أن البارى تعالى قادر على ما سيقدر عليه العبد،[١] فلا يخلو حالة تعلق قدرة العبد به إما أن ينقطع تعلق قدرة الله تعالى عنه، أو لا ينقطع، ومحال أن ينقطع، إذ ليس انقطاع تعلق القدرة القديمة لأجل تعلق القدرة الحادثة بأوْلى من امتناع تعلق القدرة الحادثة، لوجوب استمرار تعلق القدرة القديمة به، وذلك يفضى إلى انعدام كل واحد منهما بالآخر، وانعدام كل واحد منهما بالآخر يتضمن ثبوت كل واحد منهما؛ لاستحالة حصول المعلول مع عدم المقتضى..

فإن قيل: انقطاع تعلق القدرة القديمة أوْلى ؛ لأن الباقى أوْلى بالانتفاء من الحادث؛ لأن الحادث يستحيل انتفاؤه حالة حدوثه بخلاف الباقى، فإنه يصح انتفاؤه حالة استمراره..

قلنا: تعلق القدرة القديمة إن كان واجباً، فيكون لا محالة أقوى من تعلق القدرة الحادثة، وإن كان ممكناً فله مادام ثابتاً سبب، ومادام كذلك فإنه يستحيل عليه العدم، اللهم إلا أن ينتفى السبب، فينتفى لانتفاء السبب لا لغيره، وعلى أن كونه قديماً إن لم يوجب زيادة قوة، فلا أقل من المساواة، فثبت أن القدرة القديمة يبقى تعلقها بالمقدور حالة تعلق القدرة الحادثة به، فلا يخلو إما أن يقع المقدور بالقدرتين جميعاً،[٢] أو يقع بإحداهما دون الثانية، ومحال أن يقع بهما جميعا،[١] لأن الممكن

---

(١) هذا رد على رأى البلخى الذى ذهب إلى أنه تعالى لا يقدر على مثل العبد أى مقدوره، كما سبق ذكره.

(٢) هذا هو رأى الأستاذ أبى إسحاق الأسفراييني حيث رأى أن فعل العبد يقع باجتماع القدرتين معاً، أعنى قدرة الله تعالى القديمة، وقدرة الإنسان الحادثة، وذلك فى أصل الفعل. انظر شرح المقاصد: ٣/١٦٤.

إنما يفتقر إلى مقتضى يخرجه من العدم إلى الوجود، والقدرة القديمة مستقلة بهذا المعنى، فليستغنىَ المقدور بها عن غيرها، فثبت أنه يستحيل وقوع المقدور بهما جميعاً، فإما أن يقع بالقدرة القديمة، أو بالقدرة الحادثة، ومحال أن يقع بالقدرة الحادثة؛[2] لأنه إذا قُدر تعلق القدرة القديمة بإيجاده فى زمان، وتعلقت القدرة الحادثة بإيجاده فى زمان آخر، فلو وقع بالقدرة الحادثة لوقع فى الزمان الذى أراد العبد إيقاعه فيه، فيفضى إلى انقطاع تعلق القدرة القديمة عنه، وقد ثبت أن ذلك محال، فإذن يستحيل وقوع مقدور العبد إلا بقدرة الله تعالى، وذلك ما أردناه..

المسلك الثانى: أن نقول: لو تعلقت قدرة العبد بتحريك جسم أو تسكينه، فلا يخلو إما أن تتعلق بحصوله فى الجهة، أو بعلة حصوله فى الجهة، الأول محال؛ لأنه إما أن تتعلق بالكائنية فقط، أوتتعلق بها تبعاً لتعلقها بالكائن، والأول محال؛ لأنه لو انفرد واستقل بالمقدورية لانفرد واستقل فى المعلومية، وذلك على ما أوضحناه محال، فإذن القدرة على الكائنية تبع للقدرة على الكائن، وهذا يوجب أن من لا

---

(١) هذا إبطال من الرازى لرأى الأستاذ ــ رحمه الله تعالى ــ، يقول صاحب المقاصد: { وأما الأستاذ فإن أراد أن قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير، وإذا انضمت إليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الإعانة على ما قدره البعض، فقريب من الحق، وإن أراد أن كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل}. انظر شرح المقاصد: ٣/١٦٥

(٢) مذهب الأشعرى أن القدرة الحادثة لا تستقل بالفعل، بل هى مقارنة له، والقدرة الحادثة عند الأشعرى مغايرة لاعتدال المزاج، ويحتج فى إثباتها بقوله: نحن نرى تفرقة بين الإنسان السليم الأعضاء وبين الزمن المقعد، فى أنه يصح الفعل من الأول دون الثانى، وتلك التفرقة ليست إلا فى حصول صفة للقادر دون العاجز، وتلك الصفة هى القدرة.

ولكن الرازى يرفض ذلك من الشيخ الأشعرى، ويرى أن تلك التفرقة عائدة إلى سلامة البنية واعتدال المزاج. انظر المعالم فى أصول الدين: ص ٨٧.

يكون قادراً على الكائن لا يكون قادراً على الكائنية، والواحد منا يستحيل تعلق قدرته بالأجسام، لاسيما على مذهبهم،[1] فإن عندهم القدرة إنما تتعلق بما تؤثر فيه وتوجده[2] وهذه الأجسام باقية وإيجاد الموجود محال، فيلزم استحالة اقتدارنا على الكائنية أصلا، ومحال أن يكون المقدور، هو علة الكائنيَّة لوجهين:ـــ

أحدهما: ما سبق من الدلالة فى باب حدوث العالم على استحالة تعليل الكائنيَّة بعلة أصلا[3]..

والثانى: وهو أن من لم يكن عالماً بشىء لا جملة ولا تفصيلا، استحال منه القصد إلى إيجاده، ومعلوم أن كثيراً من العوام وأهل القرى، بل أكثر أهل العلم لا يخطر ببالهم أن الكائنيَّة علة أم لا، فكيف يمكن أن يقال بأنهم يقصدون إلى إيجاده؟[4]وهذا واضح..

المسلك الثالث: وهو أن العبد لو قدر على الإيجاد لقدر على الإعادة، لأن المعاد مثل المبتدأ، فمتى قدر عليه فى حال لزم عنه اقتداره فى سائر الأحوال، لكن اقتداره على الإيجاد بالاتفاق محال، فيلزم أن يكون اقتداره على الإيجاد مستحيلا، وأما عند أصحابنا، فالقدرة كما يصح تعلقها بالشىء حالة حدوثه، صحَّ تعلقها به حالة كونه معاداً[5]..

---

(١) يقصد المعتزلة.

(٢) انظر شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار: ص٤١٣ وما بعدها.

(٣) انظر ص: ٣٨ وما بعدها.

(٤) انظر: الأربعين فى أصول الدين: ص ٢٢٢ ـــ ٢٢٣، والمحصل: ص ١٩٥، وغير ذلك.

(٥) انظر: شرح المقاصد للعلامة السعد التفتازانى: ١٧٣/٣، وحاصل ما ذكره السعد: أن العبد لو كان قادراً على فعله إيجاداً واختراعاً لكان قادراً على إعادته، واللازم منتف إجماعاً، وجه اللزوم: أن إمكان القدرة منه يستلزم ماهية لا تختلف باختلاف الأوقات، ولهذا يصح الاستدلال

أما الجواب عما احتجوا به أولا أن نقول[1]: حصول الفعل عقيب الدواعى إما أن يكون واجباً أو جائزاً، فإن ادعوا الوجوب طالبناهم بالدلالة عليه، فإن استروحوا إلى الأمثلة التى حكيناها..

قلنا: أعلمتم وجوب حصول الفعل عقيب توفر الدواعى ضرورة أو نظراً ؟ ولا يمكنهم إقامه الدلالة على شيء يدعون فيه الضرورة..

فنقول: لو كان ضرورياً لما اختلف فيه العقلاء مع سلامة طباعهم وكمال عقولهم، لأنه لو جاز لهم ادعاء العلم الضرورى بوجوب الفعل عقيب توفر الدواعى جاز لخصومهم ادعاء العلم الضرورى بأن ذلك غير واجب، بل هذا أولى على أصولهم؛ لأنه إذا كان حصول الفعل عقيب دواعيه واجباً لم يكن متمكناً من ترجحه وكان حاله حال المضطرين، ولم يكن حالة اقتداره عليه قادراً على ضده، وذلك مما ينكرونه أبداً[2]..

على قدرة الله تعالى على الإعادة بقدرته على الابتداء كما نطق به التنزيل احتجاجاً على منكرى الإعادة بالنشأة الأولى، وأصل الاستدلال مأخوذ من إمام الحرمين ـ رحمه الله تعالى ـ.. انظر الإرشاد: ص ١٩٣ ـ ١٩٤.

(١) انظر الأربعين فى أصول الدين: ص٢٢٥، والمحصل:ص ١٩٦. وهذا الرد على استدلال أبى الحسين البصرى الذى ادعى أن أفعال العباد واقعة بخلقهم وإيجادهم استقلالا مما يعلم ضرورة، بل هو مركوز فى عقول العقلاء المنصفين الخالين عن تقليد أسلافهم، كما يقول صاحب المقاصد. انظر شرح المقاصد: ١٨٢/٣ ـ ١٨٨.

(٢) هذا على رأى المعتزلة فى أن القدرة الحادثة تصلح للضدين وحاصل كلامهم: أن قدرة العبد الحادثة التى يتمكن بها من الفعل والترك: سابقه على مفعولاتها، متقدمة عليها، وهى قدرة على الضدين من كل أمر أو تركه الإتيان به أو التخلى. انظر هوامش على الاقتصاد فى الاعتقاد: ص ١٦٢.

فإن قالوا: حصول الفعل عقيب القصود والدواعى جائز غير واجب..

قلنا: فإذا عرفتم بجوازه، فكيف يمكنكم ادعاء العلم الضرورى بحصوله ؟ على كل حال إذ ربما لا يقع هذا إيجادًا، وثم نقول: كثيراً ما لا يحصل فعل الإنسان عقيب قصده ودواعيه، كمن حرّك اليد فى جهة، ثم أراد تحريك اليد فى عين تلك الجهة، فإنه لا يتأتى له ذلك، وكذلك قد يقصد إلى النظر الصحيح مع تمكنه منه فلا يقع، بل يقع فاسداً،[١] وأيضا فليس كل ما يقع عقيب قصده ودواعيه، فهو واقع بقدرته، ألا ترى أنا إذا قدَّرنا أن الله تعالى يخلق الفعل عقيب قصود الإنسان

أما الأشاعرة فقد ذهبوا إلى القول بأن القدرة الحادثة لا تصلح للضدين حتى يتسنى لهم إطلاق القول بجواز تكليف ما لا يطاق وحاصل كلامهم كما يعبر الشيخ الأشعرى: إن قدرة العباد كاسبة، وأكساب العباد ومكسوباتهم مخلوقة لله تعالى، ومن الضرورى لهذه القدرة الحادثة بالإضافة إلى هذا أن تكون مقارنة للمقدور لا تتقدمه ولا تسبقه، ومتى كانت كذلك فمن الضرورى أن تكون قدرة على ما تقارنه فحسب: ولا تكون قدرة عليه وعلى ضده. انظر اللمع للأشعرى: ص ٦٩ وما بعدها، وص ٩٣ وما بعدها، والتمهيد للباقلانى: ص ٣٢٥ ــ ٣٢٦، نقلا عن هوامش على الاقتصاد فى الاعتقاد لأستاذنا الدكتور: محمد عبد الفضيل: ص ١٦٣ ــ ١٦٤.

ويقول الرازى فى المحصل: { القدرة لا تصلح للضدين خلافاً للمعتزلة، لنا: أن القدرة عبارة عن المكنة ــ أى التمكن من الفعل ــ ولأن نسبة القدرة إلى الطرفين إن كانت على السوية استحال أن تصير مصدراً للأثر إلا عند مرجح، فلا يكون مصدر الأثر إلا المجموع، فلا يكون الذى فرضناه قدرة مصدر الأثر، فلا يكون قدرة، وإن لم تكن على السوية، لم تكن القدرة قدرة إلا على الراجح }. انظر المحصل: ص١٠٧.

(١) هذا مناف لرأى الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ فيما بعد حيث ذهب إلى أن النظر الصحيح إذا تم وصحت مقدماته فإنه يستلزم العلم اليقينى، ومثاله: أن من أراد أن يعلم أن العالم ممكن فطريقه أن يقول: العالم متغير، وكل متغير ممكن، فالعالم ممكن. انظر المعالم : ٢٠ ــ ٢١.

ودواعيه، فإن هذا الفعل حصل عقيب قصده وداعيته، مع أنه غير واقع به..

فإن قالوا: نحن ندرك تفرقة بديهية بين الفعل الواقع من قبلنا، والواقع من قبل غيرنا..

قلنا: لو كان لنا شعوراً بأن الفعل صادر منا أو من غيرنا، لكنا نعلم ضرورة أن موجد أفعالنا نحن أم البارى تعالى، فإذا لم نعلم ذلك إلا بعد دقيق النظر، علمنا أنه ليس لنا شعور بأن الفعل صادر منا أو من غيرنا..

فإن قالوا: نحن نضطر إلى العلم بأن موجد أفعالنا نحن لا غيرنا..

قلنا: هذه حماقة عظيمة، إذ لو جاز لكم ادعاء الضرورة فى أنا موجدون لأفعالنا، لجاز لخصومكم ادعاء الضرورة فى أننا لسنا موجدين، إذ ليس أحد القولين بأولى من الآخر، ولأن ذلك مما عظم اختلاف العقلاء فيه، فكيف يقال إنه من الضروريات ؟..

وأما الجواب عما احتجوا به ثانياً على مقامين:ـ

المقام الأول: الإنسان وإن لم يكن لأفعاله خالقا؛[1] إلا أن الله تعالى أجرى العادة بأنه إذا قصد إلى فعل مخصوص، فإنه يلحقه عقيب قصده ودواعيه، فلو قصد إلى الإيمان، فإن الله تعالى يخلق الإيمان، ولو قصد إلى الكفر، فإن الله تعالى يخلق الكفر، فهو مأمور بأن تُوَفَّر الدواعى، وتصميم القصود نحو الإيمان، ومنهى عن

---

(١) إطلاق لفظ الخالق على العبد لم يرد عن سلف الأمة، قال إمام الحرمين فى الإرشاد: { واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الزيغ على أن العباد موجدون لأفعالهم، مخترعون لها بقُدَرهم، ثم المتقدمون منهم كانوا يمنعون من تسمية العبد خالقاً لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله، واجترأ المتأخرون فسموا العبد خالقاً على الحقيقة } انظر شرح المقاصد: ٣/١٦٥.

القصد إلى الكفر، فالأفعال وإن لم تكن واقعة بقدرته، إلا أنه لما كان حصولها بإجراء العادة موافقاً لقصده وداعيته، ينـــزل منـــزلة ما إذا كان واقعا بقدرته فيما يرجع إلى صحة التكليف به، بخلاف العاجز فإنه لا تحصل الأفعال عقيب قصده ودواعيه، فظهر الفرق[١]..

فإن قال قائل :الإرادة المتعلقة بالإيمان إن لم يصح تعلقها بالكفر، فإذا خلق الله تعالى فى المكلَّف مثل هذه الإرادة وخلق القدرة والمقدور، فلا يتمكن المرء والحالة هذه من ترك الإيمان، فيكون كالمضطر، وذلك مما ينكرونه إن صح تعلق الإرادة بالضدين، فلا يرجح تعلقه بأحدهما دون الثانى إلا بمرجح آخر، والكلام فى تلك الإرادة كالكلام فى الأول، فيفضى إلى التسلسل..

قلنا: الإرادة المتعلقة بالإيمان صح تعلقها بضد الإيمان، لكن ترجيح أحد التعلقين على الآخر لا يفتقر إلى المقتضى، كما أن إرادة الله تعالى تتعلق بإيجاد شىء دون ضده من غير مقتض، وقد ذكرنا فى باب حدث العالم أن كون الإرادة مخصصة صفة نفسية لها وبه تمتاز عن غيرها، فيستحيل تعليلها بعلة،[٢] وأيضاً: فلأن إرادة العباد تابعه لدواعيهم، والداعى هو: العلم أو الظن أو الاعتقاد، فإذا علم الإنسان أن له فى فعل مخصوص منفعة إما عاجلا وإما آجلا، أو ظن ذلك، أو اعتقد، تعلقت الإرادة بذلك الفعل دون ما يضاده، وإذا علم أو ظن أو اعتقد أن له فيه مضرة أحجم عنه ورغب عنه، فالإرادات تابعة للدواعى، والدواعى تتعلق بمتعلقاتها لعينها من غير حاجة إلى علة أخرى،[٣] وهذا واضح..

---

(١) انظر الأربعين فى أصول الدين: ص ٢٢٤ ــ ٢٢٥.

(٢) يقصد بالعلة ما يتوقف عليه وجود الشىء، ويكون خارجاً مؤثراً فيه، وانظر ص : ٤٤..

(٣) انظر الأربعين: ص ١٤١.

المقام الثانى: نقول: سلمنا أن هذا التكليف ينزل منزلة تكليف العاجز، لكن لم لا يجوز ذلك ؟ وبيانه:ـــ

وهو أن الله تعالى كلَّف أبا لهب أن يصدق الله ورسوله بجميع ما أخبرا عنه، ومما أخبرا عنه: أن لا يؤمن أبداً، فكأنه كُلف بأن يؤمن بأنه لا يؤمن، وهذا تكليف بالجمع بين الإيمان وعدمه..

واعلم أن تكليف ما لا يطاق لازم لكل أحد من العقلاء،[1] أما لزومه على

---

(١) ذهب الأشاعرة ــ رحمهم الله تعالى ــ إلى أن تكليف ما لا يطاق جائز، وجعلوا له صوراً أربعة حاصلها :ـــ

أ ــ التكليف بما علم أزلاً عدم وقوعه: وذلك فى مثال أبى لهب حيث كلفه الله تعالى أن يصدق الله ورسوله بجميع ما أخبرا عنه، ومما أخبرا عنه: أنه لا يؤمن أبداً فكأنه كُلف بأن يؤمن بأنه لا يؤمن، وهذا تكليف بالجمع بين الإيمان وعدمه على حد تعبير الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ ، ويلاحظ أنه عرضها فقط فى الإشارة، ويرى الرازى فى معظم كتبه أن هذا تكليفاً بما لا يطاق لوجود علم أزلى لا يتخلف ولا يتغير بعدم إيمان أبى لهب، مع كونه ممكناً فى نفسه، فلو آمن أبو لهب لانقلب ذلك العلم جهلا؛ ويعقب الرازى بقوله: { إن جملة العقلاء لو اجتمعوا وأرادوا أن يوردوا على هذا الكلام حرفاً لم يقدروا، إلا بأن يلتزموا مذهب هشام بن الحكم، وهو أن الله يعلم الأشياء بعد وقوعها }. انظر الأربعين: ص ٢٢٥، نقلا عن هوامش على الاقتصاد: ص ١٧٥ ــ ١٧٦.

ب ــ التكليف بالمحال لذاته: والحق أنه لا يوجد فى مذهب الأشاعرة من يجيز ذلك إلا الإمام الرازى ــ رحمه الله تعالى ، واحتج على ذلك بعدة أدلة إعتبرها من القواطع العقلية من أهمها: قضية { صدق بأنك لا تصدق }، ويعقب أستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل على ذلك بقوله: { فأولئك الذين أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لا يؤمنون هم مكلفون بالإيمان قطعاً، وهذا الإيمان معتبر فيه تصديق الله تعالى فى كل ما أخبر عنه، ومن ضمن ما أخبر عنهم أنه لا يؤمنون، وهذا تكليف بالجمع بين النفى والإثبات }. انظر المطالب العالية: ٣٠٦/٣، والمعالم: ص ٨٥، والمحصل:ص ٢٠٢، نقلا عن هوامش على الاقتصاد فى الاعتقاد: ص ١٩٥ ــ ١٩٧

مذهب جميع المسلمين؛ لأن البارى إذا علم أن أبا جهل سيكفر، فإنه يجب وقوع الكفر منه، إذ لو قدَّر أنه لا يقع، لانقلب علمه تعالى جهلا، وكذلك إذا أخبر عن كفره، فلو لم يقع لانقلب خبره كذباً، وذلك محال[1]..

وقارن نقد الآمدى للرازى فى الإحكام : ١/١٠٤ ــ ١٠٥.

ج ــ نظرية الترك والاشتغال بالضد: ولقد قامت هذه النظرية على أصلين أساسيين للشيخ الأشعرى وهما: أن القدرة الحادثة مقارنة لمقدورها المعين ولا تتعداه، والأصل الثانى هو: أن القدرة الحادثة مع الفعل { للفعل }، فمعنى أنها مع الفعل: أى مقارنة له، لا سابقة أو متقدمة، ولا متأخرة أو لاحقة، ومعنى أنها للفعل: أى أنها قدرة على المقدور المعين الذى تقارنه وحده، وليست قدرة عليه وعلى ضده أو بديله، وذلك بناءً على أن القدرة الحادثة عرض، ومن ثم فلا تبقى زمانين.

وتقوم نظرية الترك والاشتغال بالضد على أن الكافر قد أمر بالإيمان ولكنه تركه واشتغل بضده وهو: الكفر. انظر: هوامش على الاقتصاد فى الاعتقاد: ص ٢٠٣ ــ ٢٣٣.

أما الإمام الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ فقد رفض ذلك من الشيخ الأشعرى، بل ورفض كل الأسس التى أقام عليها الأشعرى نظريته ، فالأعراض عنده يجوز عليها البقاء، والقدرة الحادثة عنده ليست إلا اعتدال المزاج وسلامة البنية متابعاً فى ذلك رأى بشر بن المعتمر من المعتزلة، ومن ثم يرى الرازى أن القدرة حاصلة قبل الفعل، لكنها ليست كافية وحدها لحصول الفعل، بل لابد لها من ضميمة هى: الداعية الجازمة، فإذا اقترنا: حصل الفعل وجوباً . انظر: المرجع السابق: ص ٢٢٣.

د ــ التكليف بالممكن المستحيل فى العادة: ويمثل له بالتكليف بخلق الجواهر، أو بحمل الجبال مثلا، ومن رأى الأشاعرة أن هذا يجوز عقلا مع عدم وقوعه شرعاً، خلافاً للمعتزلة الذين يرون أن التكليف بذلك قبيح، والله لا يفعل القبيح، ومن ثم فهو محال عقلا. المرجع السابق: ص ٢٣٥.

(١) انظر الأربعين فى أصول الدين: ص ٢٢٥، والمحصل: ص ٢٠٢.

فأما ما ذكره أبو الحسين البصرى[1]، وأبو القاسم البلخى[2] من أنه لو قدر وقوع الإيمان من أبى جهل لما كان الله تعالى عالماً بكفره، بل كان عالماً بإيمانه، لأن العلم تابع للمعلوم، فإذا قدرّ وقوع الإيمان منه، فلابد وأن يُقَدّر معه أن العلم علم بالإيمان لا الكفر، فهو كلام باطل؛ لأن البارى تعالى إذا علم فى الأزل من أن أبا جهل سيكفر، وتحقق هذا العلم، فلو قدّرنا وقوع الإيمان منه، لزم أن يتغير ذلك العلم، فيصير علمه متعلقاً بالإيمان مع أنه كان متعلقاً بالكفر، وهذا مع أن فيه قولا بتغير علم البارى تعالى،[3] فإنه يلزم منه انقلاب حقيقة الشىء فى الماضى، ولما استشعرت المعتزلة البصرية[4] بقوة هذه الإلزام، ارتكبوا مذهباً خرجوا به عن حدّ

---

(١) تقدمت ترجمته، انظر ص : ٤٩.

(٢) تقدمت ترجمته، انظر ص : ٤٨.

(٣) هذا هو ما التزمه أبو الحسين البصرى حيث ذهب إلى أن العلم الإلهى يتغير بتغير المعلوم كما حكى الرازى عنه فى الأربعين وغيره، وقدمنا أن هذا نوع من أنواع التكليف بما لا يطاق، أعنى: التكليف بما علم أزلا عدم وقوعه. انظر الأربعين: ص ٢٢٥ وما بعدها.

(٤) نشأت المعتزلة أول ما نشأت فى البصرة على يد واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد اللذين وضعا البذور الأصلية للاعتزال، وتخرج منها أبو الهذيل العلاّف رأس المعتزلة الذى تيسر له الاطلاع على الفلسفة، ومن ثم قوى اعتماده على العقل، وقد تكلم فى الصفات وعلاقتها بالذات، وعاصره بشر بن المعتمر الذى أسس الفرع البغدادى للمعتزلة الذى تبنى مسألة خلق القرآن ووجوب الأصلح وغيرها، ومن هنا انقسم المعتزلة إلى فرعين رئيسين: مدرسة البصرة، ومدرسة بغداد.

ومن أشهر معتزلة البصرة: واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وأبو الهذيل العلاّف، والنظّام ، ومعمر بن عباد السلمى، والجاحظ، وأبو يعقوب الشحام، وأبو على الجبائى، وأبو هاشم الجبائى، والقاضى عبد الجبار صاحب المؤلفات الشهيرة فى الاعتزال.

ومن أشهر معتزلة بغداد: بشر بن المعتمر، وأبو موسى المردار، والجعفران، وثمامة بن أشرس، وأبو الحسين الخياط، وأبو القاسم الكعبى، والإسكافى، وأبو بكر الإخشيدى. انظر

العقلاء، فقالوا بقول من يقول: بأنه يجوز وقوع خلاف المعلوم؛ لأنه قد دلَّ الدليل على أنه لو وقع للزم منه انقلاب علم الله جهلا، وخطأ قول من يقول بأنه لا يجوز وقوعه؛ لأنه قد دلَّ الدليل على أنه فى نفسه من قبيل الجائزات الممكنات[١].

واعلم أن هذا صريح بأن النفى والإثبات خطأ، فيكون أكثر فى غيرهما، فيكون بين لا وبين نعم واسطة، وهذا مما يدل على غاية حماقة قائله..

فإن قيل: فما مذهبكم فى خلاف معلوم الله تعالى، هل هو مقدور أم لا ؟..

قلنا: الذى نذهب إليه أن خلاف المعلوم ممكن بالنظر إلى جنسه وذاته، واجب بالنظر إلى تعلق العلم به، كما أن الأكوان[٢] جائزة ممكنة بالنظر إليها وحدها، واجبة بالنظر إلى وجود الأجسام[٣].

فإن قيل: العلم تابع للمعلوم، فكيف جعل المعلوم واجباً ؟..

قلنا: الممكن ما استفاد الوجوب من العلم للتعلق به، بل استفاده من القدرة والإرادة؛ لأنه لو لم يصر واجباً عند تعلق القدرة به، لكان حاله مع تعلق القدرة به كحاله مع عدم تعلقها به، فيفضى إما إلى تجويز وقوع الممكن بنفسه، أو إلى استحالة وقوع الحوادث أصلا، وكلا القولين مستحيل، فعلى هذا يكون العلم بوقوع

مقدمة الدكتور عبد الكريم عثمان لكتاب شرح الأصول الخمسة: ص ٢٤٣ ــ ٢٢٥.

(١) انظر شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار: ص ٥١٦، وذهب الأشاعرة إلى أن القدرة على خلاف المعلوم محال بناءاً على أصلهم: أن القدرة لا تتعلق بالضدين، بعكس المعتزلة.

(٢) يعنى بالأكوان: الأكوان الأربعة التى هى: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

(٣) هذا بناءاً على أن الأجسام لا تخلو عن الأعراض، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فإذا وجد الجسم لزم لا محالة ملازمة الأعراض له، إذ لا ينفك عنها.

الممكن تبعا لوقوعه الذى هو تبع لتعلق القدرة والإرادة به، وإن كان العلم بصحة وقوعه متقدماً على الكل، وهذا من الأسرار، فهذا فى بيان أن تكليف ما لا يطاق لازم لجميع المسلمين..

وأما أنه لازم على أصول الفلاسفة: فلأن عندهم لا يحدث شيء فى عالمنا إلا إذا استعدت الهيولى بسبب اختلاف فى الحركات السماوية، إما لصـــــــورة أو لعرض، ثم بعد أن استعدت الهيولى لها فإنه تفيض عن واهب الصور، فعلى هذا الحوادث الأرضية مستندة إلى حركات السماوات، وهى مستندة إلى العقل والنفوس، وهى بأسرها مستندة إلى البارى تعالى على نظام يستحيل التغير والتبدل عليها، فيكون التكليف بالإقدام والإحجام تكليفاً بالمحال[1]..

فإن قيل: لو كان الأمر على ما قلتموه، كان الاشتغال بالعبادات والكف عن المحظورات عبثاً؛ لأن الشقى لا يسعد، والسعيد لا يشقى؛ فكما أن السعادة والشقاوة مُقدران، فكذلك الاشتغال بالطاعات، والكف عن المحظورات أيضا بقدر، ثم إنه قد جعل الطاعة والمعصية أمارة على السعادة والشقاوة، فمن أراد الله تعالى به خيراً

---

(١) حاصل رأى الفلاسفة كما حققه إمام الحرمين ــ رحمه الله تعالى ــ بقوله: { ذهبت الفلاسفة إلى أن الكون والفساد المعبر بهما عن تركيب العناصر الأربعة، وانحلالها بعد تركيب، من آثار الطبائع والقوى، وما يجرى فى العالم المنحط عن فلك القمر ومداره من الاستحالات الضرورية فكلها آثار طبيعية، وما يجرى به فى العالم العلوى العرى عن النار والهواء والماء والأرض، فهو من آثار نفوس الأفلاك وعقولها ثم تلك الآثار مستندة عندهم إلى الروحانى الأول، وهو يستند إلى الموجود الأول، وهو البارى على زعمهم وهو سبب الأسباب وموجبها.

وليس من مقتضى أصلهم أن الموجود الأول يخترع شيئاً على اختيار فى إيقاعه، بل هو موجب للروحانى الأول، ثم الروحانى الأول موجب للفلك ونفسه وعقله، وكذلك القول فى الفلك الأعلى مع الذى يليه إلى الانتهاء إلى فلك القمر }. انظر الإرشاد: ص ٢٣٤ ــ ٢٣٥.

تسهل أسباب الطاعات له[1] وكذلك بالعكس،[2] والكل بقدر، وهذا معنى قوله ـــ عليه السلام :ـــ { **اعملوا فكل ميسر لما خلق له** }[3].

فإن قيل: نحن نجد من أنفسنا تمكنا من الفعل وضده، فلو كان وقوع أحدهما واجباً، لما كنا نجد ذلك التمكن[4]..

قلنا: هذه الأفعال إنما تجب من جهة تعلق قدرة الله وإرادته بها، فأما بالنظر إلى ذواتها فهى ممكنة، وقصد العبد إلى فعل الحركة مشروط لشعوره بها من جهة تعلق قدرة الله وإرادته بها، فأما بالنظر إلى ذواتها فهى ممكنة، وقصد العبد إلى فعل الحركة مشروط لشعوره بها من جهة ما هى حركة وطاعة ومعصية، وهى فى هذه الجهة غير واجبة، فعلى هذا لا يكون للعبد شعوراً بالجهة التى يجب لأجلها وقوعه، وإذا لم يكن له بذلك شعور، بل لا شعور لَه فى الجهة التى هى منها تكون ممكنة، لا جرم وجد من نفسه تأتيا وتمكناً على الشىء وضده[5]..

فإن قالوا: تكليف من هذا حاله قبيح..

قلنا: هذا بناء على القول بالتحسين والتقبيح، وسنبطله إن شاء الله تعالى، فهذا ما يجب تحقيقه فى هذا الباب وبالله التوفيق..

---

(١) هذا هو التوفيق عند الأشاعرة ومعناه: خلق قدرة الطاعة فى العبد.

(٢) هذا هو الخذلان عندنا ومعناه: خلق قدرة المعصية فى العبد، وكلاهما من الله تعالى.

(٣) هو جزء من حديث عمران بن حصين، والحديث رواه البخارى ـــ رحمه الله تعالى ـــ فى كتاب التوحيد: ١٩٥/٩ باب قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ ﴾ (القمر: ١٧) والحديث ورد باختلاف طفيف فى الألفاظ فى كتب الصحاح والمسانيد. انظر أبكار الأفكار: ٤٠٨/٢ ـــ هامش.

(٤) قارن نهاية الإقدام للشهرستانى: ص ٨٣ ـــ ٨٤، وبه عرض بديع لقول المعتزلة.

(٥) قارن المرجع السابق: ص ٨٨ ـــ ٨٩.

الفصل الثانى

فى استحالة كونه تعالى موجباً بالذات[١]

ذهبت الفلاسفة[٢] إلى أن البارى تعالى عن قولهم موجب لذاته، والصادر عنه جوهر واحد مفارق عن المادة، وله أربع تعقلات: تعقله لإمكان ذاته، وتعقله لوجوبه لغيره، وتعقله لمبدئه، فيصدر عن العقل الأول مادة الفلك الأقصى، ومن الثانى صورته، ومن الثالث، المبدأ القريب لحركته وهو النفس، ومن الرابع العقل المحرك للفلك على سبيل التشويق، وعلى هذا الترتيب يصدر من كل عقل عقل وفلك إلى أن ينتهى إلى العقل الفعَّال الذى هو مدبر عالم الكون والفساد، والعقل الفعَّال هو المبدأ لحدوث الصور فى هذا العالم، لكن فيضان الصورة عنه موقوف على استعداد المحل له، واختلاف الاستعداد فى القوابل لسبب اختلاف فى الحركات السماوية، فمتى استعد القابل لسبب الحركات السماوية لصورة مخصوصة، أو لعرض مخصوص، فاض عن واهب الصور[٣] ذلك العرض أو الصورة، هذا

---

(١) الموجب بالذات هو الذى يجب أن يصدر عنه الفعل إن كان علة تامة له من غير قصد ولا اختيار، كوجوب صدور الإشراق عن الشمس، والإحراق عن النار. التعريفات للجرجانى: ص ٢١٢ ـ ٢١٣.

(٢) يقصد الفلاسفة المسلمين خاصة الفارابى وابن سينا، وهما قد تأثرا بنظرية العقول العشرة لدى أفلوطين السكندرى.

(٣) واهب الصور عند الحكماء هو العقل الفعَّال، ويعرفه الغزالى ـ رحمه الله تعالى ـ فى معيار العلم بأنه: كل ماهية مجردة عن المادة أصلا، أما من جهة ما هو عقل، فهو جوهر

سر مذهبهم[1].

واعلم أن الكلام عليهم فى إفساد ما ذكروه يقع فى ست مقامات :ـــ

المقام الأول:أن ننازعهم فى قولهم: البارى تعالى موجب بالذات، وذلك مما سبق، فلا حاجة إلى إعادته[2]..

المقام الثانى: أن ننازعهم فى قولهم: الصادر من البارى شىء واحد، ونقول: لم لا يجوز أن يكون الكل صادر من البارى وتحقيقه: وهو أن سلب الكمية

صورى، ذاته ماهية مجردة فى ذاتها، وأما من جهة ما هو فعَّال، فإنه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهيولانى ــ الذى لا يكون له شىء من المعلومات حاصلة وذلك للصبى الصغير، ولكن فيه مجرد الاستعداد ــ من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه. انظر: معيار العلم للغزالى: ص ٢٧٦ ــ ٢٨٢.

(١) حاصل رأى الفلاسفة هو: أن العلة الأولى هى واجب الوجود، ولكن الموجودات من حيث ذواتها، بعضها علة حقيقية لبعض؛ وأثبتوا بين الممكنات أيضا تلك العلية، وقالوا: إن واجب الوجود بحسب ذاته علة موجبة لوجود الممكن الأول منه إلى أن تنتهى سلسلة الممكنات إلى العقل العاشر الذى يسمونه المبدأ الفياض والعقل الفعَّال.

وأما الموجودات العنصرية ففاعلها على رأيهم إما أن طبائع بعضها علة فاعلية لبعض كما يقولون: الخفة علة للميل إلى المحيط، والثقل علة للميل إلى المركز، والجسمية علة للتحيز، وطبيعة الماء علة للبرودة، وطبيعة النار علة للسخونة، وهكذا ــ وهذا هو قول البعض ــ، وذهب الأكثرون ــ وعليه ابن سينا ــ أن العلة الفاعلية لجميع ما فى عالم العناصر من الصور والأعراض، بل للنفوس البشرية أيضا هى: العقل الفعَّال. وسائر ما يتوقف عليه وجوده هذه الأشياء شروط وأسباب معدة يحصل بها لتلك الأشياء استعداد الوجود، وقابليتها له، وفيضانها من المبدأ على ما هى لائقة به، وأما الفاعل للكل فهو المبدأ لا غير. انظر تهافت الفلاسفة لعلاء الدين الطوسى: ص ١٨٧ ــ ١٨٨.

(٢) انظر ص ٩٨ وما بعدها.

عن[١] الباري تعالى غير سلب الكيفية[٢] وهما متغايران، لكونه مبدأ لوجود الممكنات، ولولا تغايرهما لما صحّ العلم بأحدهما مع الذهول عن الآخر، ثم هذه السلوب والإضافات المتكثرة إما أن تنسب إلى ذات الباري تعالى، وإذا جاز انتساب أمور متكثرة إلى ذاته تعالى من غير أن يلزم منه كثرة ذاته، فلم لا يجوز أن تنسب جميع الممكنات إلى ذاته تعالى من غير أن يقتضى ذلك كثرة فى ذاته، وإما أن تنسب إلى بعض لوازم الذات[٣] ، وليس ينسب كل لازم إلى غيره لا إلى نهاية، بل لابد من استنادها بالآخرة إلى الذات، ويلزم منه انتساب أمور متكثرة إلى شىء واحد، وذلك ما أردناه[٤]..

---

(١) ذهب الأشاعرة ومن وافقهم بناءاً على أنه تعالى ليس بجسم إلى نفي اتصافه تعالى بشىء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة أو الباطنة مثل: الصورة، واللون، والطعم، والرائحة، واللذة، والألم، والفرح والغم، والغضب، ونحو ذلك، إذ لا يعقل منها إلا ما يخص الجسم، وإن كان البعض منها مختصاً بذوات الأنفس، ولأن للبعض منها تغيرات وانفعالات، وهى على الله تعالى محال.

وذهب الفلاسفة إلى إثبات اللذة العقلية، لأن كمالاته أمور ملائمة وهو مدرك لها، فيبتهج بها ورد عليهم الأشاعرة بقولهم: إن أريد أن الحاجة التى تسميها لذة هى نفس إدراك الملائم فغير معلوم، وإن أريد أنها حاصلة البتة عند إدراك الملائم، فربما يختص ذلك بإدراكنا دون إدراكه، وهما مختلفان قطعاً. انظر شرح المقاصد: ٣/٣٧ ــ ٣٨.

(٢) انظر شرح المقاصد: ٣/٣٧ ــ ٣٨.

(٣) لوازم الذات هى: السلوب والإضافات التى تلحق الذات من حيث هى هى.

(٤) حاصل شبهة الفلاسفة كما ذكره الرازى فى موضع آخر: أن مفهوم أنه تعالى مصدر { أ } غير مفهوم أنه مصدر { ب } بدليل: أنه يصح العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر، وهذان المفهومان إما أن يكونا داخلين فى الماهية أو خارجين عنها، أو يكون أحدهما داخلا فى الماهية، والآخر خارجا عنها، والأقسام الثلاثة باطلة. ويرد الرازى على تلك الشبهة بقوله: إن الوحدة يصدق عليها أنها نصف الاثنين، وثلث الثلاثة، وربع الأربعة فنقول: مفهوم أنها نصف

فإن قالوا: العلة لابد وأن تلائم معلولها، والشيء الواحد لا يلائم شيئين مختلفين، فالعلة الواحدة توجب معلولين[1]..

قلنا: العلة يستحيل أن تشابه المعلول من حيث إنها علة له، وإلا لم يكن أحدهما بأن يكون علة للآخر بأولى من أن يكون معلولا له، وإذا لم يجب ثبوت المشابهة بين العلة والمعلول، من حيث كونها مؤثرة فيه، فلأن لا يجب باعتبار جهات غير مؤثرة واجبة كان أولى..

المقام الثالث: إن سلمنا أن الصادر الأول عن البارى تعالى وبيانه :ـــ

وهو أن الممكنات لا تستفيد ماهياتها من البارى تعالى؛ لأن الإمكان علة لاحتياج الممكن إلى المقتضى، والعلة سابقة على المعلول، لكن الإمكان تأخر عن ماهية الممكن، إذ الإمكان لا يستقل بنفسه.

بل لابد وأن يكون عارضاً لماهية أخرى، فإذن الماهية سابقة على الافتقار إلى واجب الوجود بمراتب، فلا يجوز تعليلها بواجب الوجود، فإذن الممكن لا يستفيد من واجب الوجود إلا الوجود فقط، والوجود قضية واحدة بالنوع،[2]والواحد بالنوع لا

الاثنين، مغاير لمفهوم أنها ثلث الثلاثة، ويعود التقسيم الذى ذكرتم فيها، فيلزم وقوع الكثرة فى الوحدة، وذلك محال، ولما كان هذا الكلام باطلا، فكذا ما ذكرتم. انظر الأربعين فى أصول الدين: ص ٢٢٩ ــ ٢٣٠، والمطالب العالية: ٣ / ٥٥.

(١) ذهب الفلاسفة إلى أن الواحد المحض من غير تعدد شروط والآت، واختلاف جهات واعتبارات لا يكون علة إلا لمعلول واحد، بينما ذهب الأشاعرة إلى أن الواحد من جميع الوجوه لا يلزم أن يكون معلولاً واحداً بل قد يكون كثيراً. انظر شرح المقاصد: ٣٤٤/١ وما بعدها.

(٢) الواحد بالنوع هو: كما قال الإمام الغزالى فى معيار العلم: { اعلم أن الواحد اسم للشيء

يتكثر إلا بسبب كثرة القوابل،[1] وهذا لا جواب عنه.

المقام الرابع: إن سلمنا أن الصادر الأول عن البارى تعالى موجود واحد بالذات، لكن لم لا يجوز أن يكون جسماً ؟..

فإن قالوا: لو كان الصادر الأول جسماً لكان سبب الوجود ما بعده، وذلك محال؛ لأن كل جسم فهو مركب من الهيولى والصورة،[2]، والصورة الجسمية إنما تفعل بواسطة الهيولى، والهيولى ليست إلا وجود قابل، والقابل بما هو قابل لا يجوز

الذى لا يقبل القسمة من الجهة التى قيل له: إنه واحد، ولكن الجهات التى يمتنع بسببها الانقسام تثبت الوحدة بالإضافة إليها كثيرة، فمنها: ما لا ينقسم فى الجنس، فيكون واحداً فى الجنس كقولنا: الفرس والإنسان واحد فى الحيوانية إذ لا اختلاف بينهما إلا فى العدد، وفى النوع والعوارض، أما الحيوانية فليس بينهما فيه اختلاف وانقسام، ومنها ما لا ينقسم فى النوع فيكون واحداً فى النوع كقولك: الجاهل والعالم واحد بالنوع أى بالإنسانية }.

انظر معيار العلم فى المنطق: ص ٣٢٨.

(١) هذا بناءاً على قولهم بالإمكان الاستعدادى ومعناه أن يترجح صلاحه لقبول إحدى الصورتين على الخصوص، والاستعداد للوجود وحده، بأن تصير إحدى القوتين أوْلى من الأخرى، كما أن مادة الهواء قابلة لصوره النارية، والمائية بالسواء، ولكن غلبة البرد يجعلها لقبول صورة المائية أوْلى، فتنقلب ماءً لقبول صورة المائية من المفارق، عند استفادة الاستعداد من السبب المجرد. انظر مقاصد الفلاسفة للغزالى: ص ١٥٨ وما بعدها.

(٢) الهيولى هى عند الحكماء شىء قابل للتصور مطلقاً من غير تخصيص بصورة معينة، ويسمى بالمادة، ويسميها الصوفية: الأعيان الثابتة، والمتكلمون: حقائق الأشياء، والحكماء: ماهيات الأشياء، ويقول الغزالى ــ رحمه الله تعالى ــ فى معيار العلم: الهيولى: هى جوهر وجوده بالفعل إنما يحصل بقبوله الصورة الجسمانية كقوة قابلة للصور، وليس له فى ذاته صورة، إلا بمعنى القوة. انظر كشاف اصطلاحات الفنون: ١٧٤٧/٢، ومعيار العلم: ص ٢٩٣.

أن يكون فاعلا،[١] فلهذا، لا يجوز أن يكون الصادر الأول جسماً

قلنا: لو كان الأمر كما قلتموه، لوجب أن لا يكون اختلاف الحركات السماوية موجباً لاستعدادات مختلفة فى هيولى عالم الكون والفساد، إذ الحركة أضعف وجوداً من الجسم، وعندكم أن اختلاف الحركات السماوية علة لوجود هذه الاستعدادات المختلفه فى المواد، فبطل ما قالوه،[٢] وعلى أنا قد بينا فى الكتب البسيطة: أن الجسم لا يجوز أن يكون مركباً من الهيولى والصورة[٣]..

---

(١) لا يجوز أن يكون القابل عند الفلاسفة فاعلا، لأن الفاعل للأشياء ومفيض صورها عليها هو الفعل الفعَّال.

(٢) انظر نهاية الإقدام للشهرستانى ــ رحمه الله تعالى ــ ص ٥٨ ــ ٥٩.

(٣) ذهب الفارابى وابن سينا متابعةً لأرسطو إلى القول بتركب الجسم من: هيولى وصورة، ولكن المتكلمين عارضوا هذا الاتجاه، وقالوا بتركب الجسم من الجواهر الفردة، وأبطلوا القول بالهيولى والصورة، وفى الذروة منهم الإمام الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ واستدل على ذلك بما يلى:ــ

أن الهيولى إما أن تكون حالّة فى مكان أو غير حالّة، وكلاهما باطل.

أما الأول: فلأن الهيولى إذا حلّت فى المكان على سبيل التبعية فهى صفة للجسم، وهذا مخالف لقولهم: إن الجسم حالّ فى الهيولى، وإن حلّت فيه على سبيل الاستقلال فإن عليه ثلاثة اعتراضات حاصلها:ــ

أ ــ إذا حلّ الجسم فيها، وحلّت هى فى المكان، لزم اجتماع المثلين.

ب ــ الجسم والهيولى ليس أحدهما أوْلى بالحالّية، والآخر أوْلى بالمحلية من العكس.

ج ــ إذا احتاجت الهيولى إلى المحل، فمحلها يفتقر بدوره إلى محل، وهكذا إلى ما لا نهاية، وهو باطل..

أما الثانى: فهو أن الهيولى إذا لم يكن لها مكان استحال أن يكون الجسم حالاّ فيها، لأن الجسمية لا تستغنى فى ذاتها عن الجهة، فلا يمكن أن تحل فى شىء ولا صلة لها بالجهة.

انظر المباحث المشرقية: ٤٢/٢ ــ ٤٨، شرح الإشارات: ١٩/١، المحصل: ص ٨٣، والمطالب

المقام الخامس: إن سلمنا أن الصادر الأول واحد، وأن وحدته بالذات، وأنه ليس بجسم، بل هو جوهر مُفارق، فما دليلكم على إثبات النفس ؟..

قالوا: لأن المحرك القريب للسماء إن كان صاحب إدراكات عقلية كلية، لزم استحالة صدور أفعال جزئية عنه، إذ الكلى نسبته إلى البعض من جزيئاته كنسبته إلى الباقى، وإن كان صاحب إدراكات جزئية، وكل إدراك جزئى فهو بآلة جسمانية، فالمحرك القريب قوة جسمانية، وهو النفس المسمى فى لسان الشرع باللوح المحفوظ[١]..

قلنا: لا شك أن تصورات هذه النفس غير دائمة، وإلا تأخر حصول الفلك على جميع الأوضاع الغير متناهية، أو وجود السبب دون المسبب، وكلاهما محال، فإذن التصورات متجددة، والكلام فى هذه التصورات كالكلام فى تلك الحركات الجزئية، وليس يستند محل حادث إلى آخر لا إلى نهاية، بل لابد وأن ينتهى بالآخرة إلى صدور حادث عن جوهر غير حادث، وذلك يبطل ما ذكروه من أن سبب الحركات المتجددة يجب أن يكون سبباً متجدداً[٢].

العالية: ١٥٨/٢ وغير ذلك.

(١) هذا تلبيس من الفلاسفة حيث أرادوا أن يدسوا مذهبهم بين الناس، ويلبسونه ثوب الشرع، فقالوا: إن العقل الفعَّال هو: اللوح المحفوظ، وذلك من أكبر ضلالاتهم.

(٢) يرى الفارابى وابن سينا أن الأفلاك أحياء عاقلة متحركة بالإرادة، وأن النفوس الفلكية تحرك أجسام الأفلاك فى حركة شوقية تقصد منها التشبه بالعقول المفارقة من حيث إن هذه العقول قد خرج كل ما لها من الكمالات من القوة إلى الفعل، فكذلك الأجرام السماوية قد حصل لها بالفعل كل الكمالات إلا الأين والوضع، وليس أين ووضع بأولى من أين ووضع آخر، ومن ثم فهى تتشوق إلى التشبه بالخير الأقصى فى البقاء على الكمال الأكمل بحسب الممكن كما هو تعبير ابن سينا فى "النجاة"، ومن الغريب أن ابن سينا قد سمى كلاً من العقول والنفوس الفلكية

بالملائكة إذ العقول عنده هى الملائكة الروحانية المجردة والنفوس هى الملائكة العملية! وواضح هنا تأثر هذه النظرية بنظرية الفيض الأفلوطينى. انظر: عيون المسائل للفارابى: ص ٥٣، والنجاة لابن سينا: ص ٢٥٨ ــ ٢٦٤، والإشارات: ٥٥٣/٣.

وملخص رد الرازى عليه هاهنا كما ورد فى المباحث المشرقية: { ومما هو موضع العجب عندهم أن النفس إنما تحرك الفلك لاشتياقها إلى التشبه بالعقل، والعقل جوهر مجرد عن المادة ولواحقها، واتفقوا على أن القوى الجسمانية لا تدرك المجردات، فإن كانت النفس قوة جسمانية استحال منها إدراك العقل، وإذا استحال منها إدراك العقل، استحال أن تكون مشتاقة إلى التشبه بالعقل؛ لأن الشىء كيف يشتاق إلى التشبه بما لا يعقله ولا يدركه ؟ فهذا لا يخفى على عاقل تناقضه } ويعقد بعد ذلك فصلا لإبطال القول بالعقول الفلكية.

انظر المباحث المشرقية: ٢/ ٤٣٦ ــ ٤٤٧.

واستمر الرازى على رفضه لقول ابن سينا فى كتبه التالية: { نهاية العقـــــول } و{ التفسير الكبير } و{أسرار التنزيل} قال فى تفسير قوله تعالى ﴿ رَأَيْتُهُمْ لِى سَاجِدِيــــنَ ﴾ { إن جماعة من الفلاسفة الذين يزعمون أن الكواكب أحياء ناطقة احتجوا بهذه الآية وكذلك احتجوا بقوله تعالى:﴿ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ والمجموع بالواو والنون مختص بالعقلاء }. التفسير الكبير: ٨٦/١٨.

ولكن الرازى فى المطالب العالية تحول عن هذا الرأى وأخذ برأى ابن سينا السابق الذى رفضه رفضاً شديداً، وتوضيح ذلك: أنه عقد فى المطالب العالية فصلا كاملا للدلالة على أن الكواكب و الأفلاك أحياء ناطقة، مثبتاً أن الأفلاك ــ كما يزعم ابن سينا ــ متحركة بالإرادة، وحركتها شوقية إلى العقل المجرد لتكتسب منه الكمالات فيقول: { والمختار عندى: أن النفس الفلكية جوهر مجرد عن الجسمية وعلائقها، ومع هذا فهى موصوفة بالإرادات الجزئية والإدراكات الجزئية، والإدراكات الكلية، فهى عارفه بربها، وقاصدة بهذه الحركات عبادة ربها وخالقها ومدبرها}.

بل ويرى مع ابن سينا أن العقول والنفوس هى الملائكة، بل ويزيد عليه أنه لا يجوز حصرها فى عشرة عقول وتسع نفوس قائلا: إنه قول لا يليق بأهل التحقيق !! انظر المطالب العالية: ٣٧٣/٢ ــ ٤٠٣

فإن قالوا: العقل سبب لفيضان الإدراك على النفس فيضاً كلياً، إلا أن النفس إذا انتفى تحريك الفلك إلى حدّ، فلا يمكن أن يحدث فيه تصور موجب للحركة فى حدّ إلا فى الحد الذى يلى ما انتهى إليه الفلك، وإذا لم تكن النفس مستعدة إلا لذلك التصور، لا جرم فاض من العقل ذلك التصور دون غيره، فإذا جاز هذا، فلما لا يجوز أن يقال بأن العقل سبب لفيض الحركة على جرم الفلك، إلا أن الفلك إذا انتهى بحركته إلى حد، فلا يمكن أن يتحرك إلا إلى الحد الذى يليه، وإذا لم يكن الفلك مستعد إلا لذلك الجزء من الحركة، لا جرم فاض من العقل تلك الحركة دون غيرها؟ وهذا لا جواب عنه[1].

ومن الإلزامات المفحمة أن نقول: من مذهبكم أن ذات الفلك كاملة فى جوهرها وكميتها وكيفيتها، وجميع لوازمها إلا الوضع، فإنه لا وضع للفلك إلا ويمكن أن يكون له وضع آخر، فلما تصور الفلك كمال الجوهر المفارق الذى هو العقل اشتاق إلى أن يتشبه به فى إخراج جميع كمالاته اللائقة به من القوة إلى

والحق أن هذا الكلام مرفوض من الرازى، لأنه قائم على قواعد الفلاسفة التى تقصر فعل الله تعالى على إيجاد عقل أول، ومنه يتوصل إلى العقل الفعَّال الذى يدبر ما تحت فلك القمر أو عالم الكون والفساد، كما أننا لا نرتضى من الرازى تسميته الملائكة بالعقول والنفوس الفلكية، لأنه لم يرد فى الشرع مثل ذلك، اضف إلى ذلك أنه تحجيم لدور الملائكة وطبعه على شىء واحد، وأخيراً فلعل هذا الرأى ــ وهو ما لا نؤيده ــ مدسوس على الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ أو قاله فى معرض الإلزام والإفحام للخصم، ومما يؤيد ذلك أنه قد عقد فصلاً كاملاً فى "المطالب العالية" لإبطال القول بالموجب بالذات، وأثبت بما لايدع مجالاً للشك أن الله ﷻ فاعل بالقصد والاختيار.

انظر المطالب العالية: ٣/٤٥ ــ ٦١.

(١) قارن المباحث المشرقية: ٢/٤٤٠، وانظر تهافت الفلاسفة للغزالى: ص ٢١٠.

الفعل، ولم يبق فيه بالقوة شيء إلا الأوضاع المختلفة، وما أمكنه أنه تحصل جميع الأوضاع دفعة واحدة، فاستبقى نوع ذلك الكمال بإخراج آحاده من القوة إلى الفعل، وبالحقيقة الغرض إنما هو التشبه بالأول، لكن استتبع ذلك التشبه بتلك الحركة[١].

فنقول لهم: النفس قوة جسمانية؛ لأنها مدركة للجزئيات وفاعلة لها، وعندكم: أن كل إدراك جزئى فهو بآلة جسمانية، وإذا كانت قوة جسمانية، فكيف يمكنها إدراك الجواهر المفارقة؟[٢] مع اتفاقهم على أن القوى الجسمانية ليس لها إدراك الأمور المجردة[٣]، وإذا استحال أن تدرك النفس العقل، استحال أن تشتاق إلى التشبه به، إذ من المعلوم أن الشوق إلى الشيء بعد تصوره، وهذا مما لا محيص عنه.

---

(١) انظر المباحث المشرقية: ٢٠/٤٤٠ ــ ٤٤٧، والنجاة: لابن سينا: ص ٢٦٤، وإلهيات الشفاء: ٣٨١/٢ وما بعدها، وكذا الإشارات والتنبيهات: ٥٥٣/٣ من مطبعة دار المعارف بتحقيق المرحوم الدكتور: سليمان دنيا.

(٢) الجواهر المفارقة عند الفلاسفة هى: البسيط الروحانى كالعقول والنفوس المجردة، وقد أثبتها الحكماء، وأنكرها المتكلمون. انظر مقاصد الفلاسفة: ص ١٥٠ ــ ١٥١.

(٣) وذلك بناءاً على إثباتهم العقول المجردة التى هى جواهر شريفة غير متغيرة، ليست بجسم، ولا منطبعة فيه، وتدل عليها بواسطة عدم التناهى، وعندهم أن الحركة الدورية دائمة لا نهاية لها أزلاً وأبداً، ومن ثم فلابد وأن يكون لها استمداد من قوة محركة، إذ يستحيل أن يكون فى الجسم قوة على ما لا نهاية له لأن كل جسم منقسم، وينقسم بتقدير انقسامه انقسام القوة، فلو توهمنا الانقسام، لكان بعض القوة لا يخلو: إما أن يحركه إلى غير نهاية، فيكون الجزء مثل الكل من غير تفاوت، وهو محال. وإما أن يحرك إلى غاية، والبعض الآخر أيضاً يحركه إلى غاية فيكون المجموع متناهياً، فلذلك لا تدرك القوة الجسمانية الأمور المجردة، بل لابد من عقل كلى مجرد لا يتغير يمد القوة الجسمانية بقوته التى لا تتناهى، على ألا يكون فاعلاً للحركة، بل تكون لأجله الحركة، من حيث كونه عاشقاً ومعشوقاً. انظر مقاصد الفلاسفة للغزالى: ص ١٥٠ ــ ١٥١.

المقام السادس: أن نقول من مذهبكم: أن المدبر لما تحت كرة القمر هو العقل الفعَّال، لكن صدور الصورة عنه موقوف على استعداد القابل لها، وسبب الاستعدادات المختلفة، اختلاف الحركات السماوية[١] وهذا باطل من وجوه:

الأول: وهو أن استعداد الهيولى لصورة مخصوصة ليس هو نفس الهيولى، إذ لو كان كذلك لكانت الهيولى دائماً مستعدة لتلك الصورة، وكانت الصورة دائماً فائضة عن العقل الفعَّال، وذلك باطل، فإذن الاستعداد غير مناسب للمستعد، وقد حكمتم بحصولها عن اختلاف حركات الأجرام العلوية، فإذا جاز ذلك، فلم لا يجوز صدور جملة الحوادث فى عالمنا عن حركات الأجرام العلوية؟[٢].

الثانى: وهو أنه إذا كان الاستعداد، فيلزم أن يكون صدوره عن شبيه فى محل دون محل موقوفاً على استعداد ذلك المحل له، وإلا فليس بأن يحصل ذلك الاستعداد فى ذلك المحل أولى من حصوله فى غيره، والكلام فى ذلك الاستعداد كالكلام فى الأول، فيكون حدوث الاستعداد فى المحل مشروطاً باستعدادات لا نهاية لها، وذلك محال[٣].

الثالث: وهو أن المحل إذا استعد مثلاً للحرارة، فليس يمكن أن يقال بأنه استعد لحرارة بعينه دون ما يماثله؛ لأنه لو كان المحل مستعداً لها بعينها متأخراً عن هويتها، لكن لا توجد هويتها، إلا إذا استعد المحل لها، فيكون كل واحد من الأمرين مشروطاً بالآخر، وذلك محال، فلأن المحل إنما يستعد للحرارة بما هو حرارة، لا بما هو هذه الحرارة، وكذلك العلة التى هى **العقل الفعَّال** سبب للحرارة

---

(١) انظر النجاة لابن سينا: ص ٢٥٨ وما بعدها.

(٢) قارن المباحث المشرقية: ٤٤٢/٢، ونهاية العقول: ١١٦/١ ــ ب.

(٣) قارن المباحث المشرقية: ٤٤٢/٢.

لا من جهة ما هى حرارة بعينها، وإلا لم تكن سبباً لغيره، فإذن لا الفاعل ولا القابل يفيضان تلك الحرارة بعينها، فلم حصلت تلك الحرارة، ولم يحصل ما حصل بعدها؟ وهذا لا محيص عنه[1]، فهذه جملة كافية فى الرد على هؤلاء، والله ولى الهداية والإرشاد ، وبه التوفيق.

---

(١) انظر الأربعين فى أصول الدين: ص ٢٣١، حيث عبارة الرازى قريبة بما ها هنا.

الباب الثالث

فـــــى صفـــــة الإرادة[1]

---

(١) صفة الإرادة هى صفة وجودية قديمة قائمة بذاته تعالى، تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه من الأمور المتقابلة.

وقد أثبتها الأشاعرة لمولانا تعالى وتقدس، وجعلوها مغايرة لصفتى القدرة والعلم، ذلك لأن القدرة القديمة تصلح لفعل أحد الضدين دون تفريق، ومن ثم فالقدرة وحدها غير صالحة للتخصيص كما سبق بيانه.

وكذلك العلم فإنه تابع للإرادة، فمثلاً العلم بأن الشىء سيوجد بدلاً من أن يعدم تابع لتخصيص الإرادة له، ومن ثم فلابد من وجود صفة أخرى غيرهما تخصص ما كشفه العلم لتبرزه القدرة، وتلك هى صفة الإرادة.

يقول الآمدى ــ رحمه الله تعالى ــ تعبيراً عن رأى الأشاعرة: { مذهب أهل الحق أن البارى تعالى مريد بإرادة قائمة بذاته ــ قديمة، أزلية، وجودية، واحدة، لا تعدد فيها، متعلقة بجميع الجائزات، غير متناهية بالنظر إلى ذاتها، ولا بالنظر إلى متعلقاتها }. انظر: أبكار الأفكار للآمدى: ١/٢٩٨.

وذهب الفلاسفة تبعاً لرأيهم فى صفات الله تعالى الذى حاصله: أن ما يوصف به واجب الوجود لا يخرج عن أن يكون من أسماء الذات: كقولنا: إنه ذات، ووجود، وماهية، وشىء، ومعنى، ونحوه، أو من الصفات السلبية كقولنا: إنه واجب أى لا يفتقر إلى غيره فى وجوده ونحوه، أو الإضافية: كقولنا: إنه جوَّاد، وعلة، ومبدأ، وخالق، ومبدع ونحوه، وعليه فإن صفة الإراده عند الفلاسفة تعنى: سلب الإكراه عنه. انظر: عيون المسائل للفارابى: ص ٥، والإشارات لابن سينا: ٣/٥٦١.

ويستدل الأشاعرة على إثبات صفة الإرادة للبارى تعالى بدليل حاصله: فعل الله تعالى



اعلم أن الكلام فى هذا الباب يتعلق بطرفين الإرادة والمراد.

يمكن أن يكون على عدة احتمالات لا يترجح أحدها إلا بمرجح، وهذا المرجح لا يمكن أن يكون: ذاته تعالى؛ لأن نسبة الذات إلى هذه الاحتمالات واحدة، ولا صفة القدرة لأن نسبتها أيضاً إلى الأشياء واحدة، ولا صفة العلم، لأنه صفة انكشاف وليس صفة تأثير وترجيح، وعليه فلابد من مرجح يرجح الاحتمال الذى سيوجد عليه الفعل، ولا شىء سوى الإرادة التى تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه من الأمور المتقابلة من وجوده أو عدمه، وبصفاته المعينة الخاصة به، وبزمنه المحدد له، وبمكانه المخصص له، وبالجهة المحددة، وكذا بالمقدار المعين الذى سيوجد عليه. انظر: من كتب الأشاعرة: اللمع للأشعرى: ص ٤٧ ــ ٥٩، والتمهيد والإنصاف وكلاهما للباقلانى: ص ٤٧ ــ ٤٩، وص ٣٦، وأصول الدين للبغدادى: ص ١٠٢ ــ ١٠٥، والإرشاد لإمام الحرمين: ص ٦٣ ــ ٧١، والاقتصاد للغزالى: ص ٤٧ ــ ٥١، ونهاية الإقدام للشهرستانى: ص ٢٣٨ ــ ٢٦٨، وكذا المحصل للرازى: ص ١٢١ ــ ١٢٣، والمعالم فى أصول الدين: ص ٤٤ ــ ٤٥ وغير ذلك.

الفصل الأول

اعلم أن مذهب أصحابنا فى الإرادة على نحو مذهبهم فى العلم[1]، وأما المعتزلة: فإنهم ذهبوا إلى أنه تعالى مريد بإرادة محدثة لا فى محل[2]، وذهبت الكرامية إلى أنه مريد بإرادة يحدثها فى ذاته[3]، وذهب النجَّار[1] إلى أنه مريد

---

(١) يقصد الرازى أن الأشاعرة يرون أن صفة الإرادة كصفة العلم فكلاهما صفة وجودية قديمة قائمة بذاته تعالى، مع كون العلم تبعاً للإرادة كما سبق بيانه فى الهامش السابق.

(٢) هذا هو رأى المعتزلة البصرية، وسبب قولهم ما توهموه من أن القول بإرادة قديمة لله تعالى سيؤدى إلى جواز التغير عليه؛ لأن الموجودات تتعلق بالإرادة، وهى متجددة ومتغيرة، فلو كانت الإرادة قديمة لوضح التغير فى ذات الله تعالى، وسيأتى الرد عليهم. انظر: شرح الأصول الخمسة: ص ٤٤٠.

(٣) ذهب الكرامية ومن تبعهم إلى جواز قيام الحوادث بذات الله تعالى، ويعنون بالحادث: الموجود بعد العدم، ولكنهم خصصوا الحوادث ــ على رأى أكثرهم ــ بما يفتقر إليه ــ تعالى وتقدس ــ فى الإيجاد والخلق.

ثم اختلفوا فى هذا الحادث: فمنهم من قال: هو قوله: { كُنْ }، ومنهم من قال: هو الإرادة، ويرون أن خلق الإرادة، أو القول فى ذاته يستند إلى القدرة القديمة، لا أنه حادث بإحداث، وأما خلق باقى المخلوقات فمستند إلى الإرادة، أو القول، على اختلاف مذاهبهم، فالمخلوق القائم بذاته يعبرون عنه بالحادث، والخارج عن ذاته يعبرون عنه بالمحدَث.

وأجمعت الكرامية على أن ما قام بذاته من الصفات الحادثة، لا يتجدد له منها اسم، ولا يعود إليه منها حكم، حتى أنه لا يقال: إنه قائل بقول، ولا مريد بإرادة، بل قائل بالقائلية، ومريد بالمريدية.

ولذلك فقد قالوا كما حكى عنهم الرازى وغيره: إنه تعالى مريد بإرادة يحدثها فى ذاته، والجدير بالذكر أن الشيخ ابن تيمية قد تأثر بقول الكرامية أعنى تجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى، وقال ما يشبه ذلك حيث زعم أن لله تعالى صفات اختيارية تحدث فى ذاته بعد أن لم تكن

لذاته[٢].

وذهب النظَّام[٣] والبلخى[٤] إلى أن المعنى بكونه مريداً لأفعال نفسه أنه خالق لها، والمعنى بكونه مريداً لأفعال غيره أنه أمر بها[٥]، وذهب أبو الحسين

ـ تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً..

انظر: أبكار الأفكار للآمدى: ٢٠ ـ ٣٢، الملل والنحل للشهرستانى: ١/١١٠، والفرق بين الفرق للبغدادى: ص ٢٢٠، ونشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام للنشار: ١/٢٩٧ وما بعدها.

(١) هو أبو عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله البغدادى، المعروف بالنجَّار، كانِ حائكاً، وينتسب إلى متكلمى المجبرة، عاصر النظَّام وله معه مناظرات، وهو وأتباعه يوافقون أهل السنة فى بعض أصولهم مثل: خلق الأفعال، والمعتزلة فى بعض أصولهم أيضاً مثل: نفى الرؤية، أسس فرقة النجارية، وتوفى سنة ٢٣٠ هـ.

انظر: الملل والنحل: ١/٨٨، والفرق بين الفرق: ص ٢٠٧.

(٢) نسب هذا الرأى إلى النجار القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة، وهو نقل غير دقيق لمذهبه إذ المشهور عنه اقترابه من مذهب الفلاسفة حيث قال فى معنى كونه تعالى مريداً: إنه غير مغلوب ولا مستكره. انظر: شرح الأصول الخمسة: ص ٤٤٠، ونهاية الإقدام للشهرستانى: ص ٢٣٨، والملل والنحل له أيضاً: ١/٨٩، وأبكار الأفكار للآمدى: ١/٢٩٨.

وربما كان هذا رأى للنجَّار آخر. انظر: الأربعين: ص ١٤٧.

بل إن الرازى فى المحصل نسب إليه ما حققناه صراحة. انظر: المحصل: ص ١٦٨.

(٣) هو إبراهيم بن سيار بن هانئ البصرى أبو إسحاق النظَّام، تلميذ أبو الهذيل العلاَّف، وابن أخته من مشاهير المعتزلة وأذكيائهم، أسس فرقة النظَّامية وإليه تنسب، من أشهر تلاميذه: الجاحظ، وتوفى سنة ٢٣١ هـ. انظر: طبقات المعتزلة: ص ٤٩، والملل والنحل: ١/٥٣، والفرق بين الفرق: ١٣١ ـ ١٥٠.

(٤) البلخى هو الكعبى أبو القاسم المتوفى سنة ٣١٩ هـ، تقدمت ترجمته.

(٥) من رأى النظَّام والبلخى أن معنى كونه تعالى مريداً لفعل نفسه: أى يفعله لا على وجه السهو والغفلة، ومعنى كونه تعالى مريداً لفعل غيره: أى أنه آمر به ناهٍ عن خلافه.

البصرى[1] إلى أن المعنى بكونه مريداً كونه عالماً بحسن ما يفعله، وقبح ما لا يفعله[2].

واعلم أنا قد بينا أنه سبحانه مريد، وأن مريديته زائدة على علمه، وأنه مريد بإرادة[3]، والآن نريد أن ندل على قدم إرادة الله تعالى، وفيه مسالك:

المسلك الأول: أن نقول: لو كانت إرادة الله تعالى محدثة لساوت المراد فيما لأجله افتقر إلى الإرادة، وهو يخصصها بوقت دون وقت، وذلك يفضى إلى افتقارها إلى آخر، فإن كانت تلك الإرادة محدثة، فتكون مفتقرة إلى إرادة أخرى، ويفضى إلى التسلسل[4]، وهذا محال، فإذن تنتهى جميعها إلى إرادة قديمة، وذلك مغنى عن

والجدير بالذكر أن القاضى عبد الجبار قد رفض ذلك الرأى منهما، وأثبت أن الله تعالى مريد بإرادة قائمة لا فى محل كما سبق بيانه. انظر: شرح الأصول الخمسة: ص ٤٣٤ وما بعدها.

(١) محمد بن على البصرى أبو الحسين الطيب المعتزلى المتوفى سنة ٤٣٦ هـ، تقدمت ترجمته.

(٢) قال الرازى فى الأربعين: { قال أبو الحسين البصرى: معنى كونه مريداً لأفعال نفسه أنه دعاه الداعى إلى إيجادها، ومعنى كونه مريداً لأفعال غيره: أنه دعاه الداعى إلى الحث عليها، والترغيب فى فعلها. ولعل مذهب أبى القاسم البلخى هو هذا }. انظر: الأربعين: ص ١٤٢، والمحصل: ص ١٦٨.

(٣) انظر: ص ٨٢/٨٣.

(٤) التسلسل هو: ترتب أمور غير متناهية عند الحكماء والمتكلمين، وأما التسلسل المستحيل عندهم: فترتب أمور غير متناهية مجتمعة فى الوجود، واستحالة التسلسل عند الحكماء مشروطة بشرطين: اجتماع الأمور الغير متناهية فى الوجود والترتيب بينها إما وضعاً أو طبعاً، وعند المتكلمين ليست مشروطة بالشرطين المذكورين، بل كل ما ضبطه الوجود يستحيل فيه التسلسل، ويؤيده ما وقع فى شرح حكمة العين: أقسام التسلسل أربعة: لأنه إما لا تكون أجزاء

الإرادات المحدثة، وهو الذى ذهبنا اليه[1].

فإن قيل[2]: لا نسلم أن افتقار الحوادث إلى الإرادة لاختصاصها بوقت دون وقت، وإنما اختصاصها بالأوقات المعينة، والجهات المعينة لأجل الداعى[3]، وذلك فى حق البارى تعالى هو العلم، بلا افتقار الحوادث إلى الإرادة لاتصافها بأحكام لا تثبت إلا بإرادة وهى: كون الفعل تعظيماً وإهانة، وحسناً وقبحاً، وكون الصيغة أمراً أو نهياً، والإرادة لا تتصف بشىء من هذه الصفات، فلا يلزم افتقارها إلى إرادة أخرى[4].

قلنا: قد بينا أن اختصاص أفعال الله تعالى ببعض الأوقات، وببعض الأحياز يدل على أنه ﷻ مريد، وبينا أنه لا يجوز استناد ذلك إلى الداعى بما لا حاجة إلى

السلسة مجتمعة فى الوجود أو تكون، والأول هو: التسلسل فى الحوادث، والثانى: إما أن يكون بين تلك الأجزاء ترتيب طبيعى وهو كالتسلسل فى العلل والمعلولات ونحوها من الصفات والموصوفات المترتبة الموجودة معاً، أو وضعى وهو التسلسل فى الأجسام، أو لم يكن بينها ترتب، وهو التسلسل فى النفوس البشرية، والأقسام بأسرها باطلة عند المتكلمين دون الأول، والرابع عند الحكماء. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى: ٤٢٩/١.

(١) قال الرازى فى الأربعين: { وأما قول من قال: إن إرادته محدثة فهو باطل، لأنه لما ثبت أن إحداث المحدثات موقوف على الإرادة، فلو كانت الإرادة محدثة، لافتقر إحداثها إلى إرادة أخرى، ولزم التسلسل }.

انظر: الأربعين فى أصول الدين: ص ١٤٨، والمحصل: ص ١٦٩.

(٢) هذا هو اعتراض أبى الحسين البصرى. انظر: أبكار الأفكار للآمدى: ٣٠٧/١.

(٣) تقدم الكلام فى معنى الداعى بما فيه الكفاية، فلا حاجة للإعادة.

(٤) هذا الاعتراض من أبى الحسين البصرى قائم على قول المعتزلة من وجوب رعاية الحكمة والمصلحة فى فعله، وبتعبير آخر: بتعليل أفعاله تعالى بالأغراض، وهو ما يرفضه الأشاعرة ــ وعلى رأسهم الرازى ــ رفضاً باتاً، كما سيأتى إن شاء الله تعالى. انظر: المحصل: ص ١٧٠.

إعادته[١]، ثم إن سلمنا ذلك، فلا نسلم أن كون الصيغة أمراً[٢] ونهياً[٣]، وكون الفعل تعظيماً وإهانة صفة حتى نحكم باحتياج الفعل لأجلها إلى إرادة.

وبيانه: وهو أنه لو كانت الصيغة أمراً ونهياً صفة، لكانت تلك الصفة إما أن تثبت لكل حرف من حروف الصيغة، فيكون كل حرف منها موصوفاً بأنه أمرٌ، وتثبت تلك الصفة لمجموع حروف الصيغة، وهذا أيضاً محال؛ لأنه ليس تحصل جميع أجزاء الصيغة دفعة واحدة، بل إذا وجد أحدهما انعدم الثانى، وما لا وجود له كيف يتصف بصفة ؟، فثبت أنه ليس كون الصيغة أمراً ونهياً، ولأنه لا معنى لكون الصيغة أمراً إلا أن الأمر فعل صيغة يعلم المأمور عند سماعها منه أن يطلب منه فعلاً، فإن كان صدور الصيغة عنه فى وقت معين يدل على إرادة فاعله، فكذلك صدور إرادة عنه فى وقت معين، يجب أن تدل على إرادة أخرى، وإن اكتفينا ها هنا بالداعى، فكذلك فى الصيغة لا فرق، وهذا واضح[٤].

المسلك الثانى: وهو أنه لو كان البارى تعالى مريداً بإرادة محدثة[٥] لكان

---

(١) انظر: ص ٨٢ وما بعدها.

(٢) الأمر: هو الشرعى ومعناه: قول القائل لمن دونه افعل، وهناك الأمر الحاضر ومعناه: ما يطلب به الفعل من الفاعل الحاضر، ويقال له الأمر بالصيغة لأن حصوله بالصيغة المخصوصة دون الكلام كما فى أمر الغائب.

انظر: التعريفات للجرجانى: ص ٣٠.

(٣) النهى: هو ضد الأمر ومعناه: قول القائل لمن دونه لا تفعل. المرجع السابق: ص ٢٢٢.

(٤) هذا بناءاً على أن الإرادة قد تتعلق بالتكليف من الأمر والنهى، وقد تتعلق بالمكلف به: أى بإيجاده أو إعدامه على رأى الأشاعرة كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

(٥) تعتبر مسألة استحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى من المسائل المهمة جداً فى فكر الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ حيث خاض فيها مع الكرامية حرباً ضروساً، لم تهدأ نارها إلا بوفاة الرازى.

لا يخلو، إما أن تكون تلك الإرادة فى ذاته، أو فى محل آخر، أو لا فى محل، والأقسام كلها باطلة.

أما أنه لا يجوز أن يكون مريداً بإرادة يحدثها فى ذاته، لأنه لو كان قابلاً

وقيل: إن الكرامية قد دسوا له السم فمات على إثر ذلك.

والرازى يرفض جواز قيام الحوادث بذاته تعالى ومع ذلك فهو يقول: إن أكثر الطوائف يقولون بهذا المذهب. وإن كانوا ينكرونه باللسان، ولكنه ينتهى إلى تقسيم الصفات على ثلاثة أقسام:

الأول: صفات حقيقية عارية عن الإضافات كالسواد والبياض.

الثانى: الصفات الحقيقية التى تلزمها الإضافات كالعلم والقدرة.

الثالث: الإضافات المحضة والنسب المحضة: مثل كون الشىء قبل غيره وبعد غيره.

ثم يقول: أما وقوع التغير فى الإضافات، فلا خلاص عنه، وأما وقوع التغير فى الصفات الحقيقية فالكرامية يثبتونه، وسائر الطوائف ينكرونه.

ويستدل الرازى على استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى بأدلة ثلاثة:

١ــ إن كل ما كان من صفات الله تعالى، فلابد وأن يكون من صفات الكمال ونعوت الجلال، فلو كانت صفة من صفاته محدثة، لكانت ذاته قبل حدوث تلك الصفة خالية عن صفة الكمال، والخالى عن صفة الكمال ناقص، فيلزم أن ذاته تعالى كانت ناقصة قبل حدوث تلك الصفة فيها ، وذلك محال.

٢ــ لو كانت ذاته تعالى قابلة للصفة المحدثة، لكانت تلك القابلية من لوازم ذاته، وكانت تلك القابلية أزلية، وثبوت القابلية يستلزم صحة وجود المقبول، فلو كانت قابلية الحوادث أزلية، لكان وجود الحوادث فى الأزل ممكناً، إلا أن هذا محال. لأن الحوادث مالها أول، والأزل لا أول له. والجمع بينهما محال.

٣ــ قول الخليل عليه السلام كما حكى القرآن: ﴿ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴾ (الأنعام٧٦)، والأفول: هو التغير، وهذا يدل على أن المتغير لا يكون إلهاً أصلاً. انظر: الأربعين فى أصول الدين: ١١٧ ــ ١٢٠، والمحصل: ص ١٥٨ ــ ١٥٩، وغير ذلك.

للحوادث لكانت قابليته صفة ذاتية له، لأنه لو كانت قابليته لمعنى لأجل معنى آخر لأفضى إلى التسلسل، وإذا كانت قابليته للحوادث لذاته لوجب أن يكون فى الأزل بحال يصح اتصافه بالحوادث، ولو كان فى الأزل بحال يصحح اتصافه بالحوادث، لزم صحة وجود الحوادث فى الأزل، لأنه ما لم يصح وجود الشيء، فى نفسه استحال اتصاف غيره به، فيلزم منه صحة وجود شيء، يكون حادثاً أزلياً، وهذا محال[١]، ولأنه لو كان قابلاً لبعض الأعراض[٢]، لكان قابلاً لكل الأعراض، إذ ليس عرض بأولى من عرض، وذلك يفضى إلى أن يكون متحركاً أو ساكناً، وذلك محال، وأما أنه يستحيل أن يكون مريداً بإرادة لا فى محل[٣] فلوجهين:

أحدهما: وهو أن إرادة الواحد منا لابد وأن تماثل إرادة البارى تعالى إذا تعلقت بمتعلق واحد، فلو صح وجود إرادة البارى تعالى لا فى محل، لصح وجود إرادتنا لا فى محل، فاستحال استبداد أحد المثلين بما لا يصح على الآخر، وبالاتفاق وجود إرادتنا لا فى محل محال[٤].

الثانى: وهو أن إرادة الله تعالى لا تخلو إما أن توجب لغيره أن يكون مريداً، أو لا توجب، ومحال أن توجب؛ لأنه ليس بأن توجب الحكم لشخص بأولى

---

(١) انظر: المرجعين السابقين: نفس الصفحات، وعبارة الرازى هنا قريبة جداً مما عرضناه آنفاً.

(٢) بينا من قبل استحالة كونه تعالى جسماً، وقلنا إن الجسم لا ينفك عن الأعراض الملازمة له، ولما لم يكن البارى تعالى جسماً استحال قبوله للأعراض. انظر: ص ٦٧ وما بعدها.

(٣) قارن نهاية الإقدام للشهرستانى: ص ٢٤٣ وما بعدها.

والمحل هو: ظرف من الحلول، وهو عند الحكماء منحصر فى الهيولى والموضوع. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون: ٢/١٤٩٠.

(٤) قارن نهاية الإقدام للشهرستانى: ص ٢٤٣، وواضح جداً تأثر الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ بالشهرستانى حتى فى العناوين والتقسيم.

من أن توجبه لسائر الأشخاص، فيلزم أن لا يريد الله تعالى شيئاً، إلا إذا كان كل حيوان[1] مريداً لذلك الشيء، وذلك محال[2]، فثبت أن إرادة الله تعالى لا توجب لغيره أن يكون مريداً، وإنما توجب لما لأجله فارق سائر الإرادات التى توجب للإنسان صفة المريدية، وذلك هو أنها غير قائمة به، وسائر الإرادات قائمة به، فإذا لم توجب للإنسان صفة المريدية؛ لأنها غير قائمة به، وجب أن لا يوجب للبارى تعالى صفة المريدية، لأنها غير قائمة به؛ لاستحالة اختصاص العلة بشخص دون شخص، وذلك ما أردناه[3].

وأما أنه يستحيل أن يكون مريداً بإرادة قائمة بغيره[4]، فلأنه يلزم أن يكون مريداً لجميع الإرادات على تناقضها وتنافيها، وذلك محال[5]، وسنعود إلى إبطال هذا القسم فى باب صفة الكلام إن شاء الله تعالى.

---

(١) يقصد الرازى بالحيوان: الكائن الحي.

(٢) عرض الرازى لهذا الجواب فى موضع آخر بما نصه: { إن ذوات الحيوانات تصح عليها صفة المريدية، فلو جوزت إرادة لا فى محل، لكانت نسبة تلك الإرادة إلى ذات الله تعالى، كنسبتها إلى سائر الذوات. فوجب أن توجب صفة المريدية لكل من يصح أن يكون مريداً، لعدم الاختصاص، فيلزم أن كل ما يريده الله تعالى، يريده كل الأحياء. وذلك باطل }. انظر: الأربعين فى أصول الدين: ص ١٤٨.

(٣) انظر: نهاية الإقدام: ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

(٤) هذا على رأى المعتزلة البصرية.

(٥) انظر: أبكار الأفكار للآمدى: ٣١٣/١ وما بعدها.

الفصل الثانى

فـــــى إرادة الكائنــــــات[1]

---

(١) ذهب الأشاعرة ومن وافقهم إلى أن الإرادة تتعلق بالممكن، وعليه فهى تشمل الخير والشر خلافاً للمعتزلة القائلين بأن إرادة الله تعالى لا تتعلق بالشرور والقبائح، ولا يجوز نسبة الشرور والقبائح إلى الله تعالى تأدباً إلا فى مقام التعليم.

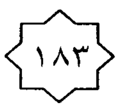
ومن طريف ما يروى أن القاضى عبد الجبار دخل على الصاحب بن عبَّاد، وعنده الأستاذ أبو إسحاق الأسفرايينى، فلما رأى الأستاذ قال: سبحان من تنــزه عن الفحشاء، فقال الأستاذ: سبحان من لا يجرى فى ملكه إلا ما يشاء. انظر: شرح المقاصد: ٢٠١/٣، وشرح البيجورى على الجوهرة: ص ٤٢.

كما فرق الأشاعرة ﷺ أجمعين بين الإرادة والأمر، لأن الإرادة شاملة لكل ما هو كائن، وإذا خصصت شيئاً فهو واقع لا محالة، أما الأمر فلا يكون إلا للطاعة دون المعصية. انظر: شرح البيجورى على الجوهرة: ص ٣٥، وشرح الخريدة: ص ٤٢.

وعليه فالأقسام عند الأشاعرة: مأمور به مراد كإيمان أبى بكر ﷺ، وغير مأمور به ولا مراد كالكفر منه ﷺ، ومأمور به غير مراد كالإيمان من أبى جهل، ومراد غير مأمور به كالكفر منه. انظر: هوامش على النظامية: ص ١٣٩ وما بعدها.

وأيضاً فالإرادة عند الأشاعرة تخالف المحبة والرضا، وذلك لأن الإرادة تشمل الطاعات والمعاصى، ولا تقع المحبة أو الرضا إلا على الطاعات دون المعاصى، فالطاعات عندهم مرادة ومأمور بها، أو محبوبة، ومرضى عنها، والمعاصى مرادة لله تعالى، ولكنها غير مأمور بها، ولا محبوبة، ولا مرضى عنها.

ولكن بعض الأشاعرة ومنهم صاحب المواقف جعلوا المحبة إرادة خاصة بمعنى التسوية بين الإرادة والمحبة، والرضا بمعنى: أن الله تعالى يريد الكفر ويحبه ويرضاه، ولكنه لا



مذهب أهل الحق أن الكائنات بأسرها مرادة لله تعالى[١]، واختلفوا فى التعبير عنه، فبعض السلف[٢] منع من إطلاق اللفظ بأن الكفر والفواحش مرادة لله تعالى، وقال: لا يجوز إطلاق ذلك كما لا يجوز أن يقال: يا إله القردة والخنازير لما فيه من سوء الأدب[٣].

يحبه ولا يرضاه كفراً مجرداً، بل يحبه ويرضاه كفراً معاقباً عليه. انظر: شرح المواقف: ١٧٨/٨.

ومن العجيب أن ابن تيمية ــ العدو اللدود للأشاعرة ــ قد هللّ لهذا الرأى، ولم يحك عن الأشاعرة سواه، ورتب عليه الكثير من اللوازم الباطلة التى يرفضها الأشاعرة قائلاً: { إنهم لا يستحسنون حسنة، ولا يستقبحون سيئة }. انظر: رسالة الاحتجاج بالقدر: ص ٦٥ ــ ٦٧.

والجدير بالذكر أن الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ فى التفسير الكبير أثبت لله تعالى صفة أخرى غير الإرادة وهى: المحبة، ورفض قول جمهور الأشاعرة من أن معنى المحبة هو: إرادة إيصال الثواب.

ولعل مراد الرازى ــ رحمه الله ــ هو التسوية بين الإرادة والمحبة كما فعل صاحب المواقف ومعناه: أن الله تعالى يحب الكفر ويرضى به، ولكنه يحبه ويرضاه كفراً معاقباً عليه.

(١) قال إمام الحرمين فى الإرشاد: { فمذهبنا أن كل حادث مراد لله تعالى حدوثه، ولا يختص تعلق مشيئة البارى بصنف من الحوادث دون صنف، بل هو تعالى مريد لوقوع جميع الحوادث: خيرها وشرها، نفعها وضرها }.

انظر: الإرشاد: ص ٢٣٧، وشرح المقاصد: ٢٠٢/٣.

(٢) قارن: شرح المقاصد: ٢٠٢/٣.

(٣) قال الآمدى: { واتفقوا ــ أهل الحق ــ على صحة إسناد جميع الكائنات إلى إرادته جملة بقولهم: جميع الكائنات مرادة لله تعالى، واختلفوا فى جواز إسنادها إليه مفصلاً: فمنهم من منع ذلك وأن يقال: الكفر والفسوق مراد لله تعالى حذراً من تخيل السامع أن الإرادة هى الأمر، كما ذهب إليه بعض العلماء، وأن الكفر والفسوق مأمور به، وعند توقع الالتباس فى الإطلاق، يجب

وأما الشيخ أبو الحسن ﷺ[1]، فقد أطلق القول بذلك فقال: إن الله تعالى يريد الكفر ويحبه ويرضى به[2].

وأما المعتزلة[3] فإنهم قسموا الحوادث إلى ما يقع فعلاً للبارى تعالى، وإلى ما يقع فعلاً للعبد، وأفعال البارى تعالى تنقسم إلى الإرادة وغيرها، أما الإرادة، فلا تقع مرادة له، وما عداها فتفتقر كلها إلى الإرادة، فعلى هذا أكثر أفعال الله تعالى غير مرادة له.

وأما أفعال العباد، فأفعال المكلفين منهم تنقسم إلى:

واجب: وهو مراد فعله مكروه تركه.

وإلى محظور: وهو مراد تركه مكروه فعله.

وإلى مندوب: وهو مراد فعله غير مكروه تركه.

وإلى مباح: وهو فعله وتركه غير مكروه ولا مراد.

وأفعال غير المكلفين: فتجرى مجرى المباحات فى أنها غير مرادة ولا مكروهة[4]، ولهم فى ذلك شبه، فمما عولوا عليه:

التوقف فيه على ورود الشرع به، ولم يرد، وهذا كما يصح أن يقال بالإجماع، وبالنص: الله خالق كل شيء، ولا يقال: الله خالق المستقذرات، والنجاسات، والكلاب، والخنازير، وإن كانت من مخلوقاته }. انظر: أبكار الأفكار: ٢/٤٧٧.

(١) الشيخ أبو الحسن الأشعرى ﷺ إمام أهل السنة والجماعة. تقدمت ترجمته.

(٢) انظر: اللمع للأشعرى: ص ٨٢ ــ ٨٣، ومعنى كلام الشيخ أن الله تعالى يحب الكفر ويرضى به كفراً معاقباً عليه كما حقق ذلك صاحب المواقف ــ رحمه الله تعالى ــ.

(٣) المعتزلة فرقة من كبار الفرق الإسلامية. تقدم التعريف بها ، انظر ص ٥٥..

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار: ص ٤٥٦ ــ ٤٥٩.

أن صيغة الأمر قد توجد فى معرض التهديد والتكوين فى الإذلال مع اتحادها فى الجنس، لالتباس بعضها بالبعض فى السماع ، فيجب اختصاصها عند وقوعها أمراً بما يؤثر فيها، وليس ذلك إلا كون فاعلها مريد، لأن ماعدا ذلك فى كون الصيغة عرضاً موجوداً محدثاً، ومن كون فاعلها قادراً حياً قد توجد حال ما لا تكون الصيغة أمراً، ثم لا يخلو: إما أن يكون المؤثر فيها كونه مريداً، لكون الصيغة أمراً، فيلزم منه صحة الأمر بما لا يصح أن يراد مثل: الماضى والقديم، كما أن الخبر لما استغنى عن إرادة المخبر عنه صح الخبر بما لا يصح أن يراد، ولأنه يلزم أن لا يبقى فرق بين أمر الإيجاب وأمر الإرشاد وأمر الإباحة، لاشتراك الكل فى أن الله تعالى أراد فى كل ذلك أن يكون أمراً، ويجب أيضاً أن لا يمتنع منا جعل الصيغة الواحدة أمراً تهديداً إذا وجد فينا إرادتهما؛ لأن إرادتى الضدين لا تتضادان، وإذا بطل ذلك وجب أن يكون المؤثر فيه إرادة المأمور به، والبارى تعالى أمر كافة الخلق بالإيمان والطاعة، وزجرهما عن الكفر والمعصية، فوجب أن

وهو قد قسم أفعال العباد إلى ضربين:

أحدهما: له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه، والآخر ليس له صفة زائدة على ذلك، وما هذا سبيله فإنه تعالى لا يريده ولا يكرهه.

وما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه فعلى ضربين:

أحدهما قبيح والآخر حسن، فما كان قبيحاً فإنه لا يريده البتة بل يكرهه ويسخطه.

وما كان حسناً فهو على ضربين:

أحدهما له صفة زائدة على حسنه، والآخر ليس له صفة زائدة على حسنه.

وهذا الثانى إنما هو المباح، والله تعالى لا يجوز أن يكون مريداً له.

وأما الأول، وهو ما يكون له صفة زائدة على حسنه فهو الواجب والمندوب إليه، وكل ذلك مما يريده الله تعالى. وواضح أن نقل الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ دقيق لرأى المعتزلة.

انظر: نهاية الإقدام: ص ٢٤٨.

يكون مريداً للإيمان، وكارهاً للكفر من جميع المكلفين، فيكون مريداً لما لا يكون، وكارهاً لما يكون[1].

ومما احتجوا به أن قالوا: لو كانت المعصية تقع مرادة لله تعالى، لكان العاصي موافقاً بها إرادة الله تعالى، وذلك يتضمن كونه مطيعاً[2] بدليل قوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾(سورة غافر:١٨) أي يفعل ما يريده ذلك الشفيع، وقال الشاعر[3]:

رب مــــن انضجت غيظاً صدره قــد تمنــــــى لي موتاً لم يطــع

أي لم يفعل بإرادة.

ومما احتجوا به: قوله تعالى﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ (الزمر:٧).

وقوله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾ (غافر: ٣١).

وقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا ۗ﴾ (الأنعام:١٤٨).

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار: ص ٤٦٦ وما بعدها.

(٢) انظر المرجع السابق: ص ٤٥٧.

(٣) الشاعر هو سويد بن أبي كاهل بن حارثة بن حسل، والبيت من قصيدة مطلعها.

بسطـــت رابعـــة الحبـــــل لنا فمددنـــا الحبـــــل منهـــا فانقطع



قالوا: فلولا أن ما قالوه باطل، وإلا لما استحقوا عليه(١).

ومسالك الاستدلال من جانبنا أربعة :

المسلك الأول: وهو أنا نقول: لو كان البارى خالقاً لأفعال العباد لكان مريداً لها، إذ القادر لا يوجد الشىء إلا إذا قصد إلى إيجاده، وقد عرفت بالأدلة القاطعة أن البارى تعالى خالق لأفعال العباد فوجب أن يكون مريداً لها(٢).

المسلك الثانى: هو أنا نقول: لو أراد الله تعالى من عبيده ما لم يكن، وكره منهم ما كان، لأدى إلى انتسابه إلى الضعف والقصور؛ لاتفاق العقلاء على أن نفوذ الإرادة فى المرادات مما تمدح به فى كمال الاقتدار، واتفاقهم على أن عدم نفوذها من أمارات القصور والعجز، إذ من أصدق علامات العجز أن يقال: الأمر يجرى شاء فلان أم أباه(٣)، والذى يؤكد هذه الجملة قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾(يونس:٩٩) (٤)﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾(الأنعام:٣٥).

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ (الأنعام١١٢) فثبت أن عدم نفوذ الإرادة فى المراد يدل على الضعف، وذلك على الله تعالى محال.

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة: ص ٤٥٩ وما بعدها.

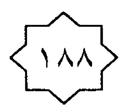
(٢) انظر: ص ١٠١ وما بعدها.

(٣) انظر: المعالم فى أصول الدين: ص ٩٥، والأربعين، والمطالب العالية: ٣، ١٠٧ ــ ١٠٩.

وقارن: الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٢٤٠، واللمع للأشعرى: ص ٥٣، وأبكار الأفكار للآمدى: ٤٨٩/٢. ورفض المعتزلة هذا الاتهام من الأشاعرة بناءاً على أصلهم الفاسد أن هناك خالقاً غير الله تعالى، وهو العبد حيث زعموا أنه خالق لأفعاله الاختيارية.

قارن: رد المعتزلة على الأشاعرة فى شرح الأصول الخمسة: ص ٤٦٦ وما بعدها.

(٤) جمع الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ بين آيتين فى آية واحدة، والمقطع الأول جزء من آية فى سورة يونس: آية ٩٩ والمقطع الثانى جزء من آية فى سورة الأنعام: آية ٣٥.



فإن قالوا: الدال على القصور وعدم نفوذ الإرادة فى أفعال نفسه، فأما فى أفعال الغير فلا يلزم[١].

قلنا: العجز عن أفعال نفسه محال لأن الشىء إنما يكون فعلاً له إذا فعله، ويستحيل أن يعجز عنه إذا فعله، وقبل أن فعله فهو نفى محض، فكيف يقال بأنه فعله أو فعل غيره؟[٢].

وأيضاً: فإن المقصور للمملكة فيما بيننا لو جرى من جنوده وسراياه فى ملكه ما يكرهه، ولم يجد إلى رفعه سبيلاً، كان ذلك من أصدق الدلائل على ضعفه كذلك ها هنا[٣].

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة: ص ٤٦٦.

(٢) قارن: الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٢٤٢.

(٣) قارن: اللمع للأشعرى: ص ٥٠ ــ ٥١.

ويلاحظ أن الرازى هنا يستخدم قياس الغائب على الشاهد، وهو أمر سنحاول أن نتكلم عنه، وعن تطوره فى الفكر الأشعرى، وموقف الرازى منه فيما يلى :

يعرف القياس بأنه: إعطاء حكم شىء لشىء آخر لاشتراكهما فى علته.

وهو يستعمل فى استنباط الأحكام الفقهية العملية، ولكن المتكلمين نقلوه إلى علم الكلام ليكون طريقاً لإثبات الأحكام المتعلقة بالله تعالى، لوجود نظائر لها فى الواقع.

والأشاعرة يستخدمون هذا القياس خاصة فى مجال الصفات، ولكنهم يقللون من استخدامه بالنسبة لأفعال الله تعالى بعكس المعتزلة.

ويحقق الآمدى ــ رحمه الله تعالى ــ قول إخوانه الأشاعرة حين قاسوا الغائب على الشاهد، فحاولوا أن يلتمسوا لذلك جامعاً فقالوا: إن الحقائق أو التعريفات، والأدلة، والشروط، والعلل ــ يشير إلى الجمع بالحد، والجمع بالشرط، والجمع بالعلة ــ يجب أن تطرد شاهداً وغائباً، وأن توجب فى الغائب ما توجبه فى الشاهد من الأحكام. انظر: أبكار الأفكار: ١/٣٩ ــ ٤٠.

وممن استخدم هذا القياس من شيوخ الأشاعرة: الشيخ الأشعرى فى "اللمع" إذ اعتمد

عليه فى إثبات صفة العلم لله تعالى، ورفضه فى أفعال الله تعالى. انظر: اللمع: ص ٢٦ ــ ٣٠، وص ٥٦.

والباقلانى الذى اعتمد عليه خاصة الجامع بين الشاهد والغائب بجامع العلة أو الدليل. انظر: التمهيد: ص ٣٨.

واعتمد عليه أيضاً عبد القاهر البغدادى فى إثبات الصفات، ولكنه رفض اعتماد المعتزلة عليه فى مسائل التعديل والتجوير. انظر: أصول الدين: ٧٨ ــ ٧٩، وص: ١٤٦ ــ ١٥٢.

ومنذ مجىء، إمام الحرمين ــ رحمه الله تعالى ــ بدأ إنكار قياس الغائب على الشاهد، وقال إمام الحرمين: إنه لا أصل له، ولكنه قد اعتمد عليه فى مسألة حلول الحوادث فى ذاته تعالى، ولكنه رفضه من المعتزلة فى مسائل التعديل والتجوير. انظر: الإرشاد: ص ٤٥، وص ٢٦٣ ــ ٢٦٧ وغير ذلك.

ونقده الغزالى ــ رحمه الله تعالى ــ نقد لاذعاً فى معيار العلم مؤكداً على أنه لا يوجد جامع حقيقى بين الغائب والشاهد ليتحقق القياس عليه. انظر: معيار العلم: ص ٩٤، والقسطاس: ص ٧٢.

أما بالنسبة للإمام الرازى –رحمه الله تعالى– فإنه قد رفضه فى كتابه القيم: أساس التقديس ويقول ما نصه: { إن معرفة الله تعالى وصفاته على خلاف حكم الحس }، ولكنه لم يفصل فى نقده كما فعل الغزالى من قبل. انظر: أساس التقديس: ص ١٤.

ولمزيد من التفاصيل: انظر: الآمدى وآراؤه الكلامية لأستاذنا الدكتور حسن الشافعى: ص ١٤١ ــ ١٤٧.

والحق أن استخدام قياس الغائب على الشاهد فى المسائل الإلهية أمر لا يتيسر خاصة وأننا لا نعرف كنه ذات البارى تعالى وتقدس، أضف إلى ذلك ضعف العقل وعجزه وقصوره عن الخوض فى تلك المضايق على حد تعبير الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ.

فإن قالوا: البارى تعالى قادر على تحصيل مراده بالإلجاء[1]، ومعناه: أن يُظهر آيات وعلامات مثل: الزلزلة والغرق والحرق بحيث تظل أعناقهم لها خاضعين كما قال تعالى: ﴿إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ءَايَةً فَظَلَّتْ أَعْنَٰقُهُمْ لَهَا خَٰضِعِينَ﴾ (الشعراء: ٤).

وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَوْا۟ بَأْسَنَا قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِۦ مُشْرِكِينَ﴾ (غافر: ٨٤) فثبت أنه لا يلزم العجز.

قلنا: وما يؤمنكم أنه لو فعل جميع ذلك لم يؤمنوا؟ أما سمعتم قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ (الأنعام: ١١١).

وقال تعالى: ﴿وَمَا تُغْنِى ٱلْءَايَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾ (يونس: ١٠١)[2].

قال الأستاذ أبو إسحاق[3] ﷺ: نحن نجد القتل أعظم أنواع الضرر، وكل ما يتوقاه العاقل إنما يتوقاه من مخافة، ثم نجد كثيراً من العقلاء يقتلون أنفسهم بالخنق

---

(١) عرف إمام الحرمين الإلجاء عند المعتزلة بأنه: إظهار آيات هائلة يؤمن عندها الكفار. انظر: الإرشاد: ص ٢٤١.

(٢) قارن : اللمع للأشعرى : ص ٦٠ ، والإرشاد لإمام الحرمين : ص ٢٤١ وما بعدها.

(٣) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، أبو إسحاق، من علماء الفقه والأصول، لقبه: ركن الدين، نشأ فى أسفرايين، ثم خرج إلى نيسابور، وبنيت له مدرسة عظيمة فدرس فيها، ورحل إلى خراسان، وبعض أنحاء العراق، له مناظرات كثيرة مع المعتزلة، توفى رحمه الله تعالى بنيسابور سنة ٤١٨ هـ، من مصنفاته: أدب الجدل ـ الجامع الجلى والخفى فى أصول الدين والرد على الملحدين ـ العقيدة ـ شرح فروع ابن الحداد، وغير ذلك.انظر: كشف الظنون: ٥/٨.

والغرق لما ينالهم من أذى مكروه، وذلك يبطل ما قالوه[١]، ولأن من الناس من تعظم أنفته حتى يجهل كل أنواع العقاب، ولا ينقاد لغيره، وقد روى أن الله تعالى يأتى بإبليس يوم القيامة فيوقفه على شفير جهنم، فيقول له: إن سجدت لآدم فى هذا الوقت أدخلتك الجنة، قال: فيهوى للسجود، ويرمى بنفسه إلى النار[٢].

ونقول: نار ولا عاد، ولأنه إذا أظهر الله تعالى هذه الآيات الهائلة فلا يخلو المضطر عند ذلك إلى الإيمان إما أن يكون جاهلاً بالله تعالى أو عالماً به، فإن كان جاهلاً به فكيف تعلم أن هذا العذاب من جهته، وأن يتوقع عنه العذاب لو آمن، وإن كان عالماً بالله تعالى فلا حاجة إلى إلجائه واضطراره، ولأنه يلزم أن يكون البارى تعالى ملجأ إلى فعل الحكمة والصواب لعلمه أنه لو فعل القبح لخرج عن الإلهية، ولاستحق اللوم، فلا يكون البارى تعالى مستحقاً للمدح والشكر على فعل أصلاً، وذلك كفر، ولأنه لو كان البارى تعالى قادراً على إلجائهم إلى الإيمان لكان يجب على أصولهم أن يلجئهم إلى الإيمان، وكانوا لا يستحقون الثواب عليه، ليكون ذلك خلاصاً لهم عن عقابه، ويحصل لهم ما استحقوه من الأعواض على الآلام، وكلامهم بالشكا له من التفضل؛ لأنه إذا علم تعذر أرفع المنزلتين، فلابد وأن يلجئه إلى الإيمان لتحصل له أدنى المنازل[٣].

---

(١) من قولهم بالإلجاء، ومن أن المراد بالمشيئة المذكورة فى الآيات التى يحتجون بها: مشيئة الإلجاء والإكراه.

انظر: شرح الأصول الخمسة: ص ٤٧٦.

(٢) لم أعثر على تخريج لهذا الأثر فيما تحت يدى من كتب السنة، والأرجح أنه من الإسرائيليات.

(٣) قارن: الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٢٤٢.

وأما ما استروحوا إليه من الآيات فنقول: لم لا يجوز أن يكون المراد بقوله تعالى: ﴿إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾(الشعراء:٤) أقواماً مخصوصين يؤمنون عند رؤية الآيات الهائلة، ونحن لا ننازع فى ذلك، وإنما ننازعكم فى قولكم: إن كافتهم لو اضطروا لآمنوا[١]، وإن سلمنا أن المراد بذلك كافة الخلق لكنا نقول المراد بذلك: أن يسلب قُدرهم، ويفعل الخضوع فيهم، ثم وإن سلمنا أنهم لابد وأن يختاروا الإيمان إذا رأوا الآيات الهائلة، لكن ذلك الإيمان لا ينفعهم، ولذلك لا ينتفع الكفرة بإيمانهم يوم القيامة، قال الله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا﴾(مريم:٣٨) وإنما ينتفعون به أن لو آمنوا طائعين مختارين، وإذا كان كذلك فيكون إلجاء الخلق إلى الإيمان عبثاً لا فائدة فيه[٢]، ولأن الإيمان الواقع مع الإلجاء إما أن يكون وقوعه منهم على سبيل الطوع والاختيار، فيلزم أن يلجأ الكل إلى ذلك، لأنه كاللطف[٣] الذى لا يجوز تركه، أو لا على وجه الاختيار مع أن الله تعالى أراد ذلك منهم على وجه الطوع، فقد آل الأمر إلى الضعف والقصور تبارك الله تعالى عنه[٤].

---

(١) انظر: المعالم فى أصول الدين: ص ٩٦.

(٢) قارن: نهاية العقول: ١٨٩/٢.

(٣) اللطف هو: الفعل الذى يقرب العبد إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية، بحيث لا يؤدى إلى الإلجاء أى الإضطرار، كبعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فإنا نعلم بالضرورة أن الناس معها أقرب إلى الطاعة، وأبعد عن المعصية، والشيعة والمعتزلة يوجبونه على الله تعالى بمعنى: استحقاق تاركه الذم، وفاعله المدح، وهو ما يرفضه أهل السنة كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

(٤) انظر: شرح المقاصد: ٢٣٨/٣ ــ ٢٣٩، وكذا الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٢٤٢.

المسلك الثالث: هو أن نقول: اجتمعت الأمة[1] على أن المديون عليه إذا قال لمستحق الدين: والله لأقضين حقك غداً إن شاء الله تعالى، أو إن أراد الله تعالى، ثم مضى ذلك اليوم، ولم يقضِ دينه، فإنه لا يحنث، ولولا أن الله تعالى أراد أن لا يقضى دينه لحنث[2]..

فإن قالوا: إن صيغة إن شاء الله ما وضعت لحقيقة الشرط، وإنما وضعت لقطع الخلف عن النفاذ، وليعلم أنه فى ذلك شاك متردد[3].

قلنا: هذا باطل؛ لأن العلماء كما أجمعوا على أن الحنث لا يتحقق فى الصورة المفروضة، فقد أجمعوا على أن الحنث إنما لم يتحقق لانطواء قضية المشيئة عن الحالف، وكل من ينظر هذه المسألة ينظر معها أن العلة فيه ما ذكرناه، فالمراغم[4] فيه كالمُراغِم فى نفس الحكم[5].

---

(١) عجيب من الرازى ـ رحمه الله تعالى ـ استدلاله بالإجماع على مسألة إرادة الكائنات للبارى تعالى، ولعله كان ملتزماً فى كتابه هذا بكتب من سبقه من الأشاعرة خاصة: الشيخ وإمام الحرمين ـ رحمهما الله تعالى ـ، ولكننا بعد ذلك نجد الرازى يعرض عن الاستدلال بالإجماع وذلك لتأثره الواضح بفكرة الدور الاعتزالية والتى تقوم على أن العقل أصل الشرع، ولا يصح الاستدلال بالفرع على الأصل، ولكنه يعود للاستدلال بإجماع الأمة فى بعض المسائل السمعية المتلقاة من السمع، ولا دليل عليها أصيل من العقل، إلا أنه يقويها ويؤكدها، ولا شك أن الرازى متأثر جداً بمدرسة أبى هاشم الجبائى الاعتزالية.

(٢) قارن: الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣، وقارن كذلك: شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار: ص ٤٧١ ـ ٤٧٢ حيث أورد على ذلك جوابين.

(٣) هذا هو تأويل أبو على الجبائى، انظر: شرح الأصول الخمسة: ص ٤٧٢.

(٤) أى المعاند والمكابر.

(٥) انظر: الإرشاد: ص ٢٤٣، وواضح جداً تأثر الرازى بإمام الحرمين ـ رحمهما الله تعالى.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المراد بصيغة إن شاء الله تعالى: أى إن شاء لطفاً يقع عنده الأداء، فإذا انقضى اليوم ولم يقع الأداء، علمنا أنه ليس فى المعلوم ذلك اللطف[1].

قلنا: هذا أيضاً باطل؛ لأن هذه الصيغة قد تصدر من الغر[2] الجاهل الذى لم يخطر بباله معنى اللطف، فكيف تُحمل منه على ذلك؟ ثم يلزمهم أن يحنث من علق يمينه بصريح الإرادة، وذلك بإجماع الأمة باطل، ولأن الصيغة الصادرة من الحالف غير منقيدة بمشيئة شىء دون شىء، فوجب إجراؤها على ظاهرها، إذ لو جاز تقييدها لجاز التوكيل المطلق والإقرار المطلق ببعض الأوقات، وفى بعض الأشياء، وذلك بالإجماع باطل[3].

المسلك الرابع: أن نقول: أجمعت الأمة على إطلاق كلمة لا تستقيم إلا على مذهبنا وهى قولهم: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن[4]، وهذا هو ترجمة مذهبنا[5].

---

(١) هذا هو اعتراض الشيخ أبى عبد الله البصرى من المعتزلة، انظر: شرح الأصول الخمسة: ص ٤٧٢، وقد رفض القاضى عبد الجبار القول بالإجماع على ذلك؛ لأن عامة الزيدية على خلافه.

(٢) الغِر هو: قليل العقل.

(٣) قارن: المحصول فى علم الأصول للإمام الرازى: ١/٢٧٠ وما بعدها..

(٤) رواه مرفوعاً إلى الرسول ﷺ الزبيدى فى إتحاف السادة المتقين: ٦/٤٠٤، وابن السنى فى عمل اليوم والليلة: ٤٠ ـــ ٤١، وخرجه أبو داود فى الأدب: باب ١٠١ بلفظ: { لا قوة إلا بالله ما شاء الله كان }.

(٥) يعنى مذهب الأشاعرة الأثير والذى حاصله: استناد الممكنات إلى الله تعالى كلها ابتداءاً، وأنه خالق أفعال العباد، ولا مؤثر فى الوجود سواه.

فإن قالوا: لم لا يجوز حمل هذه الكلمات على حصول بعض مراداته تعالى دون البعض[1]؟.

قلنا: لأنا نعلم أن المسلمين إنما يطلقون ذلك فى معرض الثناء على الله تعالى، وتعظيم سلطانه، وذلك لا يتحقق إلا عند حصول جميع المرادات، ألا ترى أنه لا يجوز تعظيم شأن الواحد منا، وتفخيم سلطنته إذا حصلت بعض مراداته[2].

وأيضاً: فلأن المسلمين قد أطبقوا على إطلاق هذه اللفظة عند حدوث أفعال مخصوصة من العباد من قهر بعضهم بعضاً، وهزم جند جنداً، فكيف يجوز تخصيص ذلك بحصول ما يريده من أفعال نفسه؟[3] فإن عارضونا[4] بقوله: أستغفر الله من جميع ما كره الله تعالى[5].

قلنا: سبيل هاتين اللفظتين أن لا يحملا على التناقض، إذ فيه نسبة الأمة إلى الزلل، وقد بينا أنه لا يجوز حمل قولهم: ما شاء الله تعالى كان على حصول بعض مراداته، فلم يبق إلا أن تحمل الكراهية ها هنا على النهى، واستعمال لفظة الكراهية فيما المراد منه النهى سائغ[6]، فيكون معناه: أستغفر الله من جميع ما نهى الله تعالى

---

(١) هذا هو اعتراض المعتزلة وحاصله: أن مراد الأمة بهذا القول: ما شاء الله من فعل نفسه كان، وما لم يشأ من فعل نفسه لم يكن. انظر: شرح الأصول الخمسة: ص ٤٦٩.

والجدير بالذكر أن القاضى قد رفض الإجماع لمخالفة المعتزلة فيه.

(٢) انظر: أبكار الأفكار للآمدى: ٢/٤٩٢ بتحقيق شيخنا الدكتور أحمد المهدى ـ رحمه الله تعالى ـ.

(٣) المرجع السابق نفس الصفحة.

(٤) يقصد المعتزلة.

(٥) انظر: شرح الأصول الخمسة: ص ٤٧٠.

(٦) قارن: المحصول فى علم الأصول: ٢/٢٠ وما بعدها .

عنه[١].

فأما الجواب عما احتجوا به أولاً: أن الأمر إنما يصير أمراً بإرادة المأمور به.

فنقول: هذا بناءاً منهم على أن أمر الله تعالى وخطابه صيغ وعبارات وحروف وأصوات، وذلك عندنا باطل، على ما سنوضحه إن شاء الله تعالى[٢]، على أنا وإن ساعدناهم على ذلك إلا أنا نقول: لم لا يجوز أن تكون صيغة الإيجاب تتميز عن صيغة الإباحة، فإرادة كون الصيغة إيجاباً، وقولهم يلزم منه صحة الأمر بما لا يصح أن يراد[٣].

قلنا: الأمر بالمحال عندنا جائز على ما سبق برهانه[٤] وبيانه، وعلى أن ذلك لا يدل إلا على كون المأمور به مما يصح أن يراد، فأما أنه يدل على كونه مراداً فكلا.

وقولهم: يلزم أن لا يبقى فرق بين أمر الإيجاب وأمر الإباحة.

قلنا: لم لا يجوز أن يفارق الإيجاب الندب باستحقاق العقاب بترك أحدهما دون الآخر؟ ويفارق المندوب الإباحة باستحقاق الثواب على فعل أحدهما دون

---

(١) يقول الآمدى ــ رحمه الله تعالى ــ: { وما ذكروه من المعارضة بقولهم: أستغفر الله مما يكره الله، فيجب حمله على المنهى عنه، لا على ما يناقض الإرادة، فإن تسمية المنهى مكروه شائع، وهو الأولى جمعاً بين الدليلين، فإنه أولى من تعطيل أحدهما }. انظر: أبكار الأفكار: ٤٩٢/٢.

(٢) انظر: الإرشاد: ص ٢٤٣.

(٣) قارن: الإرشاد: نفس الصفحة.

(٤) انظر: ص: ١٠٩ وما بعدها.

الآخر[1].

وقولهم: يلزم أن لا يمتنع منا جعل الصيغة الواحدة أمراً تهديداً إذا وجد فينا إرادتهما[2].

قلنا: أما على مذهب شيخنا أبى الحسن[3] ﷺ، فهذا أمر غير لازم؛ لأن عنده إرادتى الضدين ضدان[4]، وهذا فيه نظر، لأن الجاهل بتضاد شيئين يتصور منه إرادة اجتماعهما، ولو كانت الإرادة بالشيء تضاد إرادة ضده لزم أن تضاد تلك الإرادة نفسها وهو محال؛ لأن من أمر غيره بضدين على التغيير لابد وأن يصح منه إرادتهما، وإلا لزم استحالة كون المأمور به مراد، وذلك بالاتفاق باطل، والجواب الصحيح هو أن إرادتى الضدين، وإن لم يكونا متضادين، إلا أنه يمتنع بالاتفاق اجتماعهما لأمر يرجع إلى دواعى المريد، إذ العاقل لا يتأتى منه إرادة اتصاف الجسم الواحد دفعة واحدة بالسواد والبياض مع العلم بتضادهما، فكذلك فى مسألتنا[5].

---

(١) عرف الرازى الواجب فى المحصول تبعاً للقاضى الباقلانى بأنه: { ما يلزم تاركه شرعاً على بعض الوجوه }. وعرَّف المندوب بأنه:{ الذى يكون فعله راجحاً على تركه فى نظر الشرع، ويكون تركه جائزاً }.

أما المباح فهو:{ الذى أعلم فاعله أو دُلَّ على أنه لا ضرر فى فعله وتركه، ولا نفع فى الآخرة }.

ومن ثم فارق الواجب المندوب، وفارق المندوب المباح، لا كما يدعى المعتزلة.

انظر: المحصول فى علم الأصول: ١/١٠ ــ ١٢ .

(٢) قارن: الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٢٤٨.

(٣) الشيخ أبو الحسن الأشعرى: تقدمت ترجمته.

(٤) انظر: اللمع للشيخ الأشعرى: ص ٩٥.

(٥) انظر: المحصل للرازى: ص ١٠٣، وص ١٠٨، حيث ذهب إلى أن المنافاة بين إرادتى

ثم إن شيخنا أبا الحسن أورد صوراً حقق فيها الأمر بالشىء مع عدم إرادة المأمور به..

فمن ذلك: أن نبياً لو أخبر رجلاً من أمته، وقال: إن أمرت ولدك بخمس خصال، واقتصرت عليها تمرَّد عليك، ولو أمرته بعشر خصال ثم حططت عنه خمساً لأطاعك فى الخمسة الباقية، وعرَّض الأب الطاعة فى الخمسة، فإذا أمر ولده بالخصال العشر على قصد حطِّ الخمسة منها، فقد تحقق ها هنا الأمر بدون الإرادة[1].

ومن ذلك: أن سلطان الوقت لو اتهم واحداً بأنه جمع العبيد لتقاتله، وقرر عبد الملك تسارع عبيد الرجل إلى موافقته فى المضار والمشاق، فإذا أحضر الملك الرجل وهمَّ بقتله، فقال الرجل متعذراً: إن عبيدى لا يطيعون أمرى، فقال الملك: مُرْهُمْ عندى، فإن أطاعوك تبين كذبك، وإن خالفوك قبلت قولك، فإذا قال الرجل لعبيده والحالة هذه: افعلوا كذبى قط، استريب أنه يريد مخالفتهم، مع أنه وجَّه الأمر نحو العبيد[2].

فإن قالوا: ما ذكرتموه ليس بأمر، وإنما هو امتحان.

قلنا: لو لم يكن أمراً لما تمهد عذره عند الملك، ولأن العبيد قد فهموا من سيدهم الأمر بذلك، فلو جاز أن يقال: إنه ليس بأمر حار مثله فى كل الأوامر، حتى

الضدين ذاتية.

(١) قارن: نهاية الإقدام للشهرستانى: ص ٢٥٨، ومن ذلك القبيل تخفيف الصلاة عن المسلمين ليلة الإسراء والمعراج من خمسين صلاة إلى خمس صلوات كما هو معلوم.

(٢) قارن: الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٢٤٤ ــ ٢٤٥.

أنه لا يوجد فى العالم أمر حقيقى[1].

ومن ذلك: أن الواحد إذا أخبر غيره أنه لا يطيعه عبده إذا أمره، ثم أمره فإنه لا يريد طاعته، إذ القائل لا يريد تكذيب نفسه[2].

ومن ذلك: أن الله تعالى أمر إبراهيم عليه السلام بذبح إسماعيل عليه السلام، ثم نسخ هذا الأمر قبل الذبح، فعلم أنه حين أمر بالذبح ما كان مريداً له[3]، وتقرير ذلك تجده فى كتب الأصحاب[4].

---

(١) المرجع السابق: نفس الصفحة.

(٢) فهذا أمر على خلاف الإرادة، قارن: نهاية الإقدام للشهرستانى: ص ٢٥٨.

(٣) وذلك فى قوله تعالى فى سورة الصافات: ﴿ بَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ * فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ... ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴾ الآيات: ١٠١ ـ ١٠٧).

فالله ﷻ أمر خليله إبراهيم بذبح ولده، وهو يريد أن لا يحصل.

(٤) اختلفت تأويلات المعتزلة فى أمر الله ﷻ لسيدنا إبراهيم بذبح ولده على أقوال:

ذهب بعضهم إلى أن إبراهيم عليه السلام لم يكن مأموراً بذبح ولده تحقيقاً، وإنما تخيل أمراً فى حلمه، وحسبه أمراً.

وهو مردود إذ كيف يفهمون من ذلك غير الأمر الجازم بالذبح، مع ما فى ذلك من الازدراء بمقام خليل الله إبراهيم عليه السلام.

وقال بعضهم: إنه كان مأموراً فقط بمقدمات الذبح دون الذبح.

والرد: أنه أمر بالذبح الحقيقى كما هو مفهوم من منطوق الآية، بدليل فديه بذبح عظيم.

وبعضهم ذهب إلى أن إبراهيم عليه السلام كان يقطع حلقوم ولده، ويفرى أوداجه، وكان إذا قطع جزءً التأم والتحم ما قبله، ولم يزل كذلك حتى نفذت الشفرة من الجانب الثانى، فقد أمر بالذبح وأريد منه ذلك.

والرد: هذا افتراء عظيم على كتاب الله ﷻ، لأن الله ﷻ يقول: ﴿ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ

وأما الجواب عما احتجوا به ثانياً من أنه يلزم أن يكون العاصى مطيعاً لله تعالى.

فنقول: لو كان صدور المراد ممن هو دون المريد طاعة، لكان الواحد منا مطيعاً للسلطان إذا فعلنا ما هو مراده، وإن لم نعلم أن ذلك مراد السلطان، فيكون مطيعاً لمن لا يعرفه، وذلك محال، ولأنه يلزم أن نكون مطيعين لأنفسنا إذا فعلنا ما نريده، ولأنه لو كانت موافقة المريد فى إيقاع مراده طاعة له، لكانت موافقته فى إرادته طاعة له، ومعلوم أن الله تعالى يريد موت الأنبياء، وتبقية الشياطين، فينبغى أن نكون مطيعين لله تعالى إن أردنا ذلك[1].

والتحقيق أن الطاعة إنما تتحقق عند موافقة الأمر.

ألا ترى أنه يقال: فلان مطاع الأمر، ولا يقال: مطاع الإرادة،

ويقال: الرعية طائعة أمر سلطانها، ولا يقال: طائعة إرادة سلطانها، وذلك أظهر من أن يحتاج فيه إلى تكثير الأمثلة[2].

لِلْجَبِينِ ﴾ الصافات١٠٣، فهذا يدل على أنه ﷺ امتثل الأمر، وتله للجبين، ثم نودى بالتخفيف، وفُدى ولده بذبح عظيم، ومن ثم فلم يفعل ما قاله المعتزلة. انظر: الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٢٤٦ ـ ٢٤٨.

(١) هذا بناءاً على أن الأشاعرة يرضون بقضاء الله وقدره اللذين أمرنا أن نرضى بهما اتباعاً لأمره جل فى علاه الذى ﴿ لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴾ الأنبياء٢٣. انظر: اللمع للأشعرى: ص ٨٣.

وانظر: الأربعين للرازى: ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

ولتوضيح رأى المعتزلة: انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار: ص ٤٦٠.

(٢) انظر: المحصل للرازى: ص ٢٠٠ حيث يقول رداً على شبهة المعتزلة: { الطاعة موافقة الأمر لا موافقة الإرادة }، وانظر: أبكار الأفكار للآمدى: ٤٨٧/٢.

فأما قوله تعالى: ﴿ مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ حَمِيمٖ وَلَا شَفِيعٖ يُطَاعُ ﴾ (غافر:١٨) فإن لفظة الطاعة فيها لابد من تأويلها، لأنها توجب موافقة الشفيع فى شفاعته طاعة له، وذلك باطل بالاتفاق، فعلم أن لفظ الطاعة هاهنا مجاز، وأنها مستعارة من الإجابة[١].

وأما قول الشاعر: رب من أنضجت غيظاً صدره، فإنه لابد من تأويله، لأن الموت من فعل الله تعالى، والطاعة لا تجوز عليه، ولأن موافقة المتمنى لا تكون طاعة له، فلابد وأن يكون المراد بقوله: لم تطع: لم تجب[٢].

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَ﴾ (الزمر:٧)، فقد قال شيخنا: ليس المراد به جملة العباد، إذ لا صيغة للعموم عندنا، بل المراد منه البعض فنحمله على المؤمنين، والذى يوضح ذلك أن معظم آى القرآن المشتملة على إضافة العباد إلى الله تعالى المراد بها المكرمون بالإضافة إليه، وهم المؤمنون، وهذا هو الجواب عند استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعِبَادِ﴾ (غافر: ٣١) [٣].

وأما قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا ﴾

---

(١) فسر المعتزلة قوله تعالى: ﴿ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴾ أى لا يفعل ما أراده. انظر: شرح الأصول الخمسة: ص ٤٥٧.

(٢) الحق أنه لا يصح الاستشهاد بالشعر فى الدلالة على المسائل الاعتقادية، ولكن لما استعمل المعتزلة ذلك فى الدلالة على آرائهم، اضطر الأشاعرة أن يردوا عليهم أقوالهم. انظر: شرح الأصول الخمسة: ص ٤٥٨.

(٣) قارن: الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٢٥٠، حيث قاس هذه الآية على قوله تعالى: ﴿ عَيْناً يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيراً ﴾(الإنسان:٦)، فليس المراد جميع عباد الله، بل المراد المصطفون المخلصون للنعيم المقيم، وانظر أيضاً: أبكار الأفكار للآمدى: ١/٣٢٠، وهى تقريباً نفس عبارة إمام الحرمين.

(الأنعام:١٤٨) فقد قال شيخنا: إن الكفار ما كانوا عالمين بالله تعالى، ومن لم يكن عالماً بربه كيف يكون مستيقناً فى قوله: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾ إذ العلم بمشيئة الله تعالى فرع على العلم بوجوده، بل صدور ذلك منهم على طريق الاستهزاء والاستخفاف بما يسمعونه من النبى ﷺ من تفويض الأمور بجملتها إلى مشيئة الله تعالى، فلذلك ردَّ الله تعالى عليهم، والدليل عليه: أنه وبخهم على التكذيب بذلك فقال: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ (الأنعام:١٤٨).

وقال أيضاً: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ (الأنعام:١١٦) أى لم تصدر مقالتهم عن علم ويقين[١].

وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات:٥٦).

فنقول: الآية خالية عن ذكر الإرادة والأمر، فليس إضمار الإرادة فيها بأولى من إضمار الأمر[٢]، فنحمله على ما يوافق مذهبنا، وهو الذى قاله بعض المفسرين[٣] من أن معناها: وما خلقت الجن والإنس إلا لأمرهم بالعبادة.

وأيضاً: فالكلام المذكور فى الجن والإنس لا يوجب الاستغراق كما هو مذهب سيبويه[٤] والمبرد[٥] وغيرهما؛ لأن من قال: شربت الماء، ولبست الثوب، لا

---

(١) قارن: الإرشاد: ص ٢٥٠ ـ ٢٥١، وكذلك اللمع للأشعرى: ص ١١٣.

(٢) قارن: اللمع: ص ١١٢، والإرشاد: ص ٢٥١.

(٣) انظر: التفسير الكبير للرازى: ص ٢٧ / ٣٣ وما بعدها.

(٤) هو عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثى، أبو بشر الملقب بسيبويه، من أعلم الناس بالنحو، ولم يوضع فيه مثل كتابه، ولد سنة ١٤٨ هـ، وتوفى سنة ١٨٠ هـ. انظر وفيات الأعيان: ١٣٣/٣ وما بعدها.

(٥) من أعلام اللغة والأدب، معاصر لسيبويه ـ رحمهما الله تعالى ـ. انظر: ترجمته فى:

يلزم أن يكون قد شرب جميع المياه، ولبس جميع الثياب، بل هو موضوع لتعريف الجنس، ونحن نحمله على الجنس بالنسبة إلى المؤمنين.

وإن سلمنا أنه للاستغراق، إلا أنه لابد من تخصيصه[1] بالصبيان والمجانين، فإن البارى تعالى ما خلقهم للعبادة، فإذا جاز لهم حمل تلك الصيغة مع عمومها على العقلاء، جاز لنا أن نحمله على المؤمنين بما سبق من الأدلة العقلية والسمعية، وبالله تعالى التوفيق.

وفيات الأعيان لابن خلكان: ٥/١٤٥ وما بعدها.

(١) لمعرفة المراد بتخصيص الأحكام عند الأصوليين. انظر: المحصول للرازى: ١/٣٢٩ ـ ٣٦٤.

الباب الرابع

فى صفة الكلام[1]

وفيه فصول: الفصل الأول

فى قِدَمِ القرآن[2]

مذهب أهل الحق[1] أن كلام الله تعالى لا أول لوجوده، وهو ليس بحرف

---

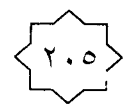
(١) ذهب الشيخ الأشعرى ــ رحمه الله تعالى ــ إلى التفرقة بين نوعين من الكلام:

الكلام النفسى القائم بذاته تعالى، وهو صفة قديمة، والألفاظ وهى حادثة مخلوقة بمثابة دلالات تدل على الكلام النفسى القديم.

ويستدل الأشاعرة على صفة الكلام بدليل حاصله: الكلام صفة كمال، فإن لم يتصف بها اتصف بضدها كالخرس والعمى والعجز، وهى نقائص، والبارى تعالى منزه عن كل نقص، فوجب أن يكون البارى تعالى متكلماً.

وقد استدل بعضهم بإخبار الرسول ﷺ بأن الله تعالى متكلم، وهو دليل رفضه حجة الإسلام الغزالى؛ لأن تصديق الرسول لا يكون إلا بعد العلم بأن الله تعالى متكلم، وفضّل عليه دليل:{ أن الكلام كمال، فلو لم يكن الله تعالى متصفاً به، لكان الخلق أكمل منه }.

(٢) ذهب الشيخ الأشعرى إلى أن القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، وأن من قال بخلق القرآن فهو كافر، ومن توقف فقال: إنى لا أدرى أهو مخلوق، أو غير مخلوق فهو مبتدع ضال. انظر: الإبانة: ص ١٠.



ولا صوت، بل هى دلالات عليه، واختلفوا فى أنه هل يوصف فى الأزل بكونه آمراً ناهياً[٢]، فمنع عبد الله بن سعيد[٣] من ذلك، وقال: إنما يتصف بهذه الصفات إذا خلق المكلفين وأفهمهم ما أراد أن يفهمهم من كلامه، حتى أنه إذا أفهم المخاطبين إيجاباً أو ندباً اتصف كلامه حينئذ بكونه أمراً، وإن أفهمهم تحريماً أو تنزيهاً اتصف بكونه نهياً[٤]. ولهم تردد فى أنه هل يتصف فى الأزل بكونه خبراً أم لا[٥]، وذهب شيخنا ﷺ [٦] إلى أن الكلام القديم لم يزل أمراً نهياً، خبراً خطاباً[٧].

---

(١) لتوضيح مذهب أهل الحق انظر: اللمع للأشعرى: ص ٣٣ ـ ٤٦، والإبانة: ص ١٩ ـ ٣١، والتمهيد للباقلانى: ص ٤٧ ـ ٤٩، وأصول الدين للبغدادى: ص ١٠٦ ـ ١٠٨، والإرشاد لإمام الحرمين: ص ٩٩ ـ ١٣٧، والاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى: ص ٥٣ ـ ٦٠، وشرح المواقف للسيد الشريف الجرجانى: ١٩٥/٨ وما بعدها ، وشرح المقاصد: ٧٣/٢ ـ ٧٩، وغير ذلك.

(٢) الضمير إما أن يكون عائداً إلى الله تعالى، أو إلى كلامه تعالى وتقدس..

(٣) هو عبد الله بن سعيد بن محمد بن كُلاَّب، أبو محمد، وشهرته: القطّان، توفى سنة ٢٤٠ هـ، أو بعدها بقليل، كان أمام أهل السنة فى عصره، وتبعه الأشعرى ـ رحمه الله تعالى ـ فى أكثر آرائه.

انظر ترجمته فى طبقات الشافعية الكبرى للسبكى: ٥١/٢.

(٤) انظر: أبكار الأفكار للآمدى: ٣٥٣/١ ـ ٣٥٤، والإرشاد لإمام الحرمين: ص ١١٩ ـ ١٢٠، حيث وصف رأى ابن كُلاب بقوله:{ وهذه الطريقة وإن درأت تشغيباً، فهى غير مرضية }.

(٥) يقصد الأشاعرة.

(٦) هو الشيخ أبو الحسن الأشعرى: إمام أهل السنة والجماعة {تقدمت ترجمته }.

(٧) لمعرفة رأى الشيخ: انظر: اللمع: ص ٣٦.

أما المعتزلة(١): فقد اتفقوا على أنه لا يرجع إلى البارى تعالى صفة من كلامه، وإنما معنى كونه متكلماً: وقوع الكلام عن قادر، لا يعود إليه منه صفة حقيقية، ولا فرق بين خلق الأجسام وسائر الأعراض وبين خلق الكلام، ثم إنهم بعد ذلك افترقوا..

فالنظّام(٢) ذهب إلى أن الكلام جسم لطيف يخلقه الله تعالى فى الهواء، ويُداخله الإسماع، ثم عنه فى ذلك روايتان مرة يقول ذلك الجزء يصاكّ المسامع فتسمع، ومرة يقول: بل أجزاء الهواء تتشكل بشكله، وتحدث فى الهواء منه أعداد على شكل واحد، فإذا سمعت طائفة كلاماً، فإنما ذلك لأنه يقرع أذن كل واحد مما يتشكل بشيء(٣).

---

(١) ذهب المعتزلة إلى أن كلام الله ليس إلا الحروف والأصوات الموجودة فى المصاحف، المقروءة بالألسنة، وهذه كلها مخلوقة، وأنه ليس لله تعالى كلام أزلى، بل القرآن وسائر الكتب المنزلة حادثة مخلوقة.

وعمدة استدلالهم هو قياس الغائب على الشاهد، وذلك لأن كلام الإنسان هو فعل الإنسان، وكذا كلام الله فعل مخلوق له، وإنما يطلق على الله تعالى وصف { متكلم } إذا خلق تلك الحروف والأصوات فى جسم، وعندئذ يسمع الموحي إليه ذلك الكلام من ذلك الجسم.

وأنكرت المعتزلة الكلام النفسى، وفى ذلك يقول القاضى عبد الجبار:{ إن من ادّعى كلاماً نفسياً فقد ادعى إثبات معنى لا سبيل إلى معرفته باضطرار ولا بدليل، فيجب نفيه }.

للمزيد عن رأى المعتزلة انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار: ص ٥٢٧ ــ ٥٤٨، والمحيط بالتكليف له أيضاً: ص ٣٠٦ ــ ٣٣٩، والمغنى فى أبواب التوحيد والعدل له أيضاً: ٦/٧، ١٥، ٢٠، ٨٤، ٢٠٨.

وقارن: المحصل للرازى: ص ١٧٢، والأربعين فى أصول الدين له أيضاً: ص ١٧٠ ــ ١٧١.

(٢) إبراهيم ابن سيَّار النظّام من أعلام المعتزلة { تقدمت ترجمته، انظر ص ١٢٤}.

(٣) لمعرفة رأى النظام انظر: مقالات الإسلاميين: ١/٢٤٠ وما بعدها.

والأكثرون على أن كلام الله تعالى عرض يخلقه فى محل[1]، وهؤلاء قد اتفقوا على إطلاق القول بأنه مخلوق إلا محمد بن شجاع[2] فإنه منع من ذلك، قال: لأن المخلوق ينبئ عن كونه موضوعاً كذباً بدليل قوله تعالى:﴿وَتَخۡلُقُونَ إِفۡكًا﴾ (العنكبوت:١٧)، وقوله: ﴿إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا خُلُقُ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾ (الشعراء:١٣٧) أى أكاذيبهم.

أما الكرامية[3]: فقد ذهبوا إلى أن الكلام هو القدرة على القول، فمن ها هنا قالوا: كلام الله تعالى قدرته، وأما قول الله فقد اتفقوا على أنه يوجد فى ذاته بعد أن لم يكن[4].

وللقائلين بحدوث القرآن شبه:

منها: أن قالوا: لو كان كلام الله تعالى قديماً لوجب أن يكون فى الأزل آمراً ناهياً بلا مأمور ولا منهى، فيكون تكليفاً لا بمكلف، ولأن الواحد منا لو أخذ يأمر

---

(١) هذا هو قول أكثر المعتزلة خاصة الجبائيين حيث حكموا بكونه تعالى متكلماً بكلام يخلقه فى محل. انظر: شرح المقاصد: ١٠٧/٣، وانظر: الملل والنحل للشهرستانى: ٦٦/١.

(٢) هو محمد بن شجاع الثلجى من الواقفة، ومن رأيه أن القرآن كلام الله، وأنه محدث كائن بعد أن لم يكن، وبالله كان، وهو الذى أحدثه، وامتنع من إطلاق القول بأنه مخلوق أو غير مخلوق. انظر: مقالات الإسلاميين للأشعرى: ص ٣١٥.

(٣) فرقة من الفرق الإسلامية أتباع محمد بن كرام { تقدمت ترجمته: انظر ص ٦٧ }.

(٤) حاصل رأى الكرامية: أن الكلام قد يطلق على القدرة على التكلم، وقد يطلق على الأقوال والعبارات، وعلى كلا الاعتبارين، فهو قائم بذات الرب تعالى، لكن إن كان بالاعتبار الأول فهو قديم متحد لا كثرة فيه، وإن كان بالاعتبار الثانى، فهو حادث متكثر. انظر: أبكار الأفكار للآمدى: ٣٥٥/١.

وللمزيد عن رأى الكرامية: انظر: الملل والنحل للشهرستانى: ١٠٩/١ ــ ١١٠.

وينهى من غير مأمور ولا منهى لكان إما عبثاً أو هاذياً، وذلك على الله محال[١].

ومنها: أن قالوا: لو كان البارى تعالى فيما لم يزل قائلاً: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ﴾ (الفيل:١) و﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ﴾ (نوح:١) ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ﴾ (البقرة١٣٤) لكان مخبراً عما مضى بما لم يمضِ، فيكون كذباً وذلك على الله محال[٢].

ومنها: أن قالوا: أجمعت الأمة على أن السور المتعددة كلام الله، ولا سبيل إلى إثبات قرآنين أحدهما: الكلمات والسور الموصوفة بالحدوث، والآخر: الكلام القائم بذات البارى تعالى؛ لأن الإجماع منعقد على بطلان هذه المقالة[٣].

واتفقوا على ترك توبيخ من قال: يارب طه، ويارب يس، وذلك كله يدل على أن القرآن محَدث[٤].

والمعتمد فى إثبات قدم كلام الله تعالى أن نقول:

لو كان كلام الله تعالى محدثاً لكان إما أن يكون قائماً به أو بغيره، أو لا فى محل[٥]..

---

(١) قارن: الأربعين فى أصول الدين للرازى: ص ١٧٥، والإرشاد لإمام الحرمين: ص ١١٩، وشرح المقاصد: ١٠٧/٣، وغير ذلك.

(٢) قارن: الأربعين للرازى: ص ١٧٦، والمطالب العالية: ١٢٩/٣، وانظر: شرح الأصول الخمسة: ص ٥٥٤.

(٣) قارن: الإرشاد لإمام الحرمين: ص ١٢١ ــ ١٢٢.

(٤) أورد هذا الحديث السيوطى ــ رحمه الله تعالى ــ من تخريج أحاديث شرح المواقف بنص:{ يارب القرآن العظيم، ويارب طه ويس } وقال: لم أقف عليه.

(٥) قارن: اللمع للأشعرى: ص ٤٤، وأبكار الأفكار للآمدى: ٣٨١/١، وقارن: نقد هذا الرد فى

ومحال أن يقوم به، أو يوجد لا فى محل لما ذكرناه فى باب الإرادة[١]، ومحال أن يقوم بغيره؛ لأنه لو كان متكلماً بكلام يخلقه فى غيره، لكان متكلماً مع كوننا متكلمين به، لما أوضحناه فيما سبق أن أفعال العباد كلها بخلق قدرة الله تعالى[٢]، ولأن لا معنى للكلام عند المعتزلة إلا أصوات مخصوصة[٣]، فلو كان متكلماً بكلام يوجده فى غير ذاته، جاز أن يكون مصوتاً بصوت يوجده فى غير ذاته، إذ ليس للكلام مزيد على سائر الأصوات، ويلزم منه أن يكون للبارى تعالى صوتاً بخرير الأنهار وأصوات الرياح تعالى الله عنه علواً كبيراً.

ولأنه لو جاز أن يكون متكلماً بكلام يوجده فى غيره جاز أن يكون أسود وأبيض، وعاجز أو متحركاً إذا خلق هذه المعانى فى غيره، وذلك كفر[٤].

ولأنه لو كان المرجع بكونه متكلماً إلى أنه فاعل الكلام[٥]، لاستحال العلم بكونه متكلماً إلا بعد العلم بكونه فاعلاً، وذلك باطل، إذ نحن نقطع بأن من صدر منه الكلام فهو متكلم، وإن لم يخطر ببالنا أنه فاعل له أو ليس بفاعل له، ويلزم منه أن يكون العلم بكونه فاعلاً ضرورياً، كما أن العلم بكونه متكلماً ضرورى[٦]، وكل

نفس الكتاب: ١/٣٨٣.

(١) انظر: ص: ١٢٣ وما بعدها.

(٢) انظر: ص: ١٠١ وما بعدها.

(٣) قدمنا أن من رأى المعتزلة أن كلامه تعالى ليس إلا حروف وأصوات مخصوصة موجودة فى المصاحف ومقروءة بالألسنة. انظر: ص ١٣٨.

(٤) هذا إلزام من الإمام الرازى للمعتزلة.

(٥) معنى كونه تعالى متكلماً عند الأشاعرة أنه من قام به الكلام، أما عند المعتزلة فهو: فاعل الكلام. انظر: شرح الأصول الخمسة: ص ٥٣٥ ــ ٥٣٧.

(٦) انظر: الإرشاد لإمام الحرمين: ص ١٢٣ وما بعدها.

ذلك بالاتفاق باطل[١].

ومما ذكره شيخنا ﷺ أن قال: كلام الله تعالى لو قام بجسم من الأجسام لاشتق لذلك المحل من أخص أوصافه نعت[٢]؛ لأن الحركة إذا قامت بجسم، فإنه يستحق منها اسم المتحرك، وليس ذلك لأن الجسم فعلها أو ملكها، إذ قد يتحرك من لا يكون فاعلاً ولا مالكاً، ولا لأنها أوجبت له حالة، لأن الجسم قد يُنعت بالسواد والبياض مع أنه لا يرجح منه عندهم أن المحل حالة، فلم يبق إلا أن يكون لقيامها به، والعلة واجبة الاطراد، فيلزم أنه لو قام كلام الله تعالى بجسم أن يكون المتكلم ذلك الجسم لا غير، وهذا واضح[٣].

فإن قيل: هذا باطل بما إذا خلق الله تعالى شيئاً، أو خلق رزقاً أو حياة أو موتاً، أو نعمة أو إحساناً، فإن الخالق والرازق، والمحيي والمميت، والمنعم والمحسن هو الله تعالى، والإنسان إذا أثبت بقاءه فى محل، أو قتلاً، أو تكسيراً، أو جرحاً، أو ظلماً، فإن الفاعل والقاتل والكاسر والجارح والظالم ذلك الإنسان، ولا يرجع منه إلى المحل وصف، وكذلك العلم يقوم ببعض أجزاء الجملة، ثم استخدمت الجملة لسائر العالم[٤].

قلنا: نحن ما أوجبنا رجوع جميع أوصاف المعنى إلى المحل، وإنما الذى أوجبنا رجوعه إليه هو الوصف الخاص، وكون الشىء مخلوقاً أو رزقاً، أو إنعاماً، أو احساناً، أو قتلاً، أو ظلماً، ليس من خصوصه ألا ترى أن الرزق عبارة عما ينتفع الإنسان به، ثم قد يكون قدرة، وقد يكون عيناً وسمعاً وبصراً، أو مطعوماً

---

(١) أى بالاتفاق بيننا وبين المعتزلة.

(٢) النعت هو: الوصف أو الصفة التى يتصف بها الموصوف.

(٣) انظر: اللمع للأشعرى: ص ٤٤ ــ ٤٥.

(٤) هذا النص موجود بأكمله تقريباً فى اللمع للأشعرى: ص ٤٥ ــ ٤٦.

ومشروباً، وكذلك المخلوق قد يكون لوناً وطعماً ورائحة، والكتابة قد تُعنى بها حركات يد الكاتب، وقد يعنى بها حصول أجزاء الحبر على الكاغد على ترتيب مخصوص، وكل ذلك يرجع من خواص أوصافها بالمحل اسماً(١).

فإن قالوا: فلماذا يستحق فاعل الخلق والرزق اسم الخالق والرازق(٢)؟.

قلنا: لأن الخالق والرازق جميعهما اسم على الخلق والرزق، وهو موصوف بالقدرة، وأما الكاتب فإنما يستحق هذا الاسم لما قام به من ترتيب الحروف على وجه منظوم، وإرادة ذلك، والحركات التى يفعلها حالة الكتابة، وأما حصول الكتابة فى الكاغد فمعناه: تسويد بياض الكاغد، ولا شك فى رجوع الاسم فى أخص أوصافه إلى محله، إذ يقال له أسود.

أما الظلم: فهو أيضاً اسم عام؛ لأنه قد يكون قتلاً، وقد يكون ضرباً وغير ذلك، ثم ان عُنى به حركات الظالم، وإرادته القائمة المستعقبة للألم فى غيره لمجرى العادة، فذلك قائم به، ويرجع منها إلى محله الاسم.

وأما الموجود فى المجروح والمظلوم، فليس هو إلا ألم وتفريق بالبنية، فلا شك فى أنه يرجع فى أخص أوصافه إلى محله الاسم.

وأما العلم القائم ببعض أجزاء الحي، فإنه عندنا(٣) لا ينطلق بالحقيقة إلا على ذلك الجزء، وأما على سائر الأجزاء فبالمجاز(٤)، كما يقال للزنجى أسود مع أن باطنه ليس بأسود، فقد اتضحت هذه الطريقة، واندفعت المعارضات عنها.

---

(١) انظر: اللمع للأشعرى: ص ٤٦.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة: ص ٥٢٧ وما بعدها.

(٣) يقصد الأشاعرة.

(٤) المجاز هو إطلاق اللفظ على غير قصد معناه الأصلى الموضوع له.

وأما الجواب عما احتجوا به أولاً: من أن الأمر فى الأزل بلا مأمور يكون عبثاً.

فنقول: إن عبد الله بن سعيد ارتكب من قوة هذه الشبهة مذهباً ضعيفاً وهو: أن كلام الله فى الأزل لا يتصف بكونه أمراً ولا نهياً[1].

واعلم أن ما ذكروه فاسد من وجوه:

الأول: أن كل ما خرج عن كونه أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً، فإنه لا يتقرر فى العقل كونه تكلماً.

الثانى: وهو أن كون الكلام أمراً ونهياً، إن كان لذاته، لزم أن يكون أمراً زائداً، أو بالفاعل، وقد بينا أن الفاعل لا يقدر على جعل الذات على صفة إلا إذا قدر على الذات[2]، فيلزم أن يكون الكلام القديم مقدوراً، وهذا محال.

أو لمعنى، وذلك المعنى إن كان قديماً، لزم منه أن يكون الكلام فى الأزل أمراً، وإن كان محدثاً، فإما أن يكون قائماً بالكلام، فيلزم منه قيام المعنى بالمعنى، أو قائماً بذات البارى تعالى، ويلزم منه قيام الحوادث به، أو يوجد مبايناً عن البارى تعالى، فحينئذ تكون نسبته إلى كلام البارى تعالى، كنسبته إلى كلام البشر، فلو أوجب لكلام الله تعالى أن يكون أمراً، لأوجب لكل كلام أن يكون أمراً، وذلك محال[3].

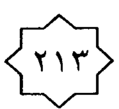
فإن قالوا: إذا خلق الله تعالى المأمورين، وخلق فيهم فهم الإيجـــــــاب

---

(١) لتحقيق رأى عبد الله بن سعيد انظر: الإرشاد: ص ١١٩، وأبكار الأفكار للآمدى: ٣٥٤/١، وغير ذلك.

(٢) انظر: ص: ١٠٩ وما بعدها.

(٣) قارن: الأربعين فى أصول الدين: ص ١٧٢ ــ ١٧٣.



أو التحريم فى كلامه، فحينئذ يتصف الكلام بأنه أمر ونهى[1].

قلنا: المأمور والمنهى إنما يفهمان الإيجاب والتحريم من الكلام ألا ترى أن القدرة لما لم تكن إيجاباً وتحريماً لم يفهم منها ذلك، وإذا كان كذلك فلابد وأن يكون كلام الله تعالى إيجاباً وتحريماً قبل ذلك، وإلا لزم أن يكون الشىء، علة لما هو له، وذلك محال.

فالجواب الصحيح أن نقول: كما أن العلم فى الأزل متعلق بالشىء حين وجوده، فكذلك أمره متعلق به حين وجوده، وهذا كما أن أهل العصر الذى نحن فيه مأمورون بالأمر الذى توجه نحو المعاصرين لرسول الله ﷺ وإن لم يكونوا ذلك الوقت موجودين[2]، وكذلك لو أن إنساناً وقف ضَيْعَةً على أولاده، وأولاده إلى ما يتناسلوا، فإنه يثبت موجب كلامه على من سيوجد، مثل توجهه على الموجودين، كذلك ها هنا.

وما ذكروه من أن أمراً بلا مأمور عبث.

فنقول: الشىء إنما يوصف بكونه سفهاً إذا كان محدثاً ليقال بأنه لو وقع على وجه كان حكمة، ولو قدر وقوعه على خلافه كان سفهاً، ونحن قد فرغنا عن إقامة الدليل على قدم كلام الله تعالى[3]، ونظيره من اكتسب العلم بالفواحش، فربما يكون اجتهاده فى طلب ذلك العلم سفهاً، والبارى تعالى عالم به، ولا يعد ذلك منه سفهاً.

وقد قال شيخنا ﷺ: الإنسان قد تُحدِّث نفسه بأشياء، وتراه مكرهًا فى

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار: ص ٥٣٠.

(٢) قارن: الإرشاد لإمام الحرمين ــ رحمه الله تعالى ــ: ص ١٢١.

(٣) انظر: ص: ١٤٤ وما بعدها.

أشياء[١]، لا سيما وهو عند أبى هاشم[٢] حروف وأصوات حقيقية مع أنه لا يسمعه سامع[٣]، ولم يكن عبثاً، فكذلك ها هنا.

أما الجواب عما احتجوا به ثانياً: فى أنه يلزم من قدم كلام الله تعالى أن يكون خبره كذباً.

فنقول: أجمعنا[٤] على أن البارى تعالى كان عالماً بأن العالم سيوجد، ولما أحدثه فإنه يعلم وجوده، وذلك بالاتفاق لا يوجب تغيراً فى علمه[٥]، فلم لا يجوز أن يكون كلام الله تعالى قبل وجود الأشياء خبراً عن أنه سيوجدها، وإذا وجدت، فإنه يصير بعينه خبراً عن أنها وجدت من غير تغير[٦].

وأيضاً: فلأن الله تعالى قال: ﴿ سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ ﴾ (القمر:٤٥).

وقال: ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ ﴾ (الفتح:٢٧)..

وقال: ﴿سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ ﴾ (الفتح:١٦)..

فكل هذه أمور أخبر الله تعالى عنها بحكم الاستقبال مع أنها قد وجدت الآن، فإذا جاز أن يكون الخبر عن أشياء ستوجد لا يكون كذباً بعد مضى ذلك الشيء، ألا

---

(١) انظر: اللمع للأشعرى: ص: ٦٧.

(٢) هو أبو هاشم الجبائى من أعلام المعتزلة { تقدمت ترجمته: انظر ص ٨٩ } .

(٣) لتحقيق رأى أبى هاشم الجبائى: انظر: الملل والنحل للشهرستانى: ٦٦/١ وما بعدها.

(٤) يقصد الأشاعرة والمعتزلة.

(٥) خالف فى ذلك أبو الحسين البصرى، ورأى أن العلم يتغير بتغير المعلوم تبعاً لرأى جهم بن صفوان، وهشام بن الحكم القائلين بإثبات علوم حادثة، وقد تقدم الكلام فى ذلك.

(٦) قارن الإرشاد لإمام الحرمين: ص: ١٢٧، والأربعين فى أصول الدين للرازى: ص: ١٧٧.

يجوز أن يكون الخبر عن أن أشياء كانت لا يكون كذباً قبل وقوع ذلك الشيء[1].

وأما الجواب عما احتجوا به ثالثاً: من أن الأمة مجمعة على أن السور كلام الله تعالى.

فنقول: إنما يصح إطلاق القول بأنها كلام الله تعالى من حيث إنها دلالات عليه[2]، كما أنه يسمى المقدور قدرة، والمعلوم علماً لدلالته عليهما، وكما أنه يقولون: الرحمن مشتق من الرحمة، والرءوف مشتق من الرأفة، وإنما عنوا به هذه الألفاظ لا ما هو مدلول اسم الرحمن، فكذلك ها هنا.

قولهم: لا سبيل إلى إثبات قرآنين.

قلنا: هذا باطل، لأن النبي ﷺ سمى المصحف قرآناً فقال: "**لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو**"[3]، وسمى مَتْلُوَّهُ الفجرَ قرآناً فقال: ﴿إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾(الإسراء:٧٨)[4].

---

(١) انظر: الإرشاد لإمام الحرمين: ص ١٢٥.

(٢) انظر: الأربعين فى أصول الدين: ص ١٧١ وما بعدها.

(٣) حديث { لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو }، ذكره النووى فى رياض الصالحين، وقال: إنه متفق عليه.

انظر: رياض الصالحين: ص ٢٦٢ ــ طبعة صبيح.

(٤) الحق أن هذا ليس من كلام الرسول ﷺ ولكنه آية من كتاب الله ﷻ وردت فى سورة الإسراء:٧٨.

وقال حسان بن ثابت[1]:

ضحوا بأشمط عنوان السجـــــود به يقطع الليــــــــــل تسبيحاً وقرآناً[2]

أي: وقراءة.

ودعواهم إجماع السلف إطلاق القول: بيارب طه، ويارب يس، فذلك ممنوع، وكيف ونحن نعلم أنهم من أشد الناس على القائلين بخلق القرآن[3].

واعلم أن جماعة من ضعفاء العقول[4] ارتكبوا لأجل هذه الشبهة مذهباً لا يليق بالعقلاء وهو أنهم يعتقدون قدم الحروف والأصوات، والرقوم والكتابات[5]، وهذا مذهب فاسد؛ لأن الأصوات لها مبتدأ ومنقطع، وكذلك الحروف متوالية متعاقبة، ولا يوجد منها اثنتان دفعة، فمع هذا كلِّهُ يعتقد قدمها[6]، وهذا المذهب فى

---

(١) هو حسان بن ثابت الملقب بشاعر الرسول ﷺ، وهذا البيت قاله فى رثاء سيدنا عثمان بن عفان ﷺ.

قارن: الإرشاد: ص ١٢٥.

(٢) انظر: ديوان حسان بن ثابت: ص ٢٤٨.

(٣) دافع السلف دفاعاً مجيداً عن رأيهم فى أن القرآن ليس بمخلوق، ضد المعتزلة القائلين: بخلق القرآن وذلك فى زمن المأمون ــ الخليفة العباسى ــ حيث جعل عقيدة خلق القرآن هى العقيدة الرسمية للدولة، وأبطل كل الأقوال المخالفة لذلك، وممن تصدى له الإمام الجليل أحمد بن حنبل ﷺ. لمزيد من التفاصيل: انظر: هوامش على النظامية: ص ٣٠٣ وما بعدها.

(٤) يقصد الحشوية وبعض الحنابلة.

(٥) لتحقيق رأى الحشوية وبعض الحنابلة انظر: الإرشاد لإمام الحرمين: ص ١٢٨ ــ ١٣٠، والملل والنحل للشهرستانى: ١/١٠٦، وغير ذلك.

(٦) قارن: الإرشاد: ص ١٢٩ وما بعدها، وكذا أبكار الأفكار للآمدى: ١/٣٥٥ وما بعدها.

أعلى مراتب العلوم الضرورية[1].

---

(١) هكذا فى الأصل، ولكن من الأفضل أن تكون العبارة هكذا: { وهذا المذهب لفساده فى أعلى مراتب العلوم الضرورية }..

وبعد: هكذا كان الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ فى الإشارة أشعرياً صرفاً، يقول بما يقول به الأشعرى ومن تبعه فى صفة الكلام الثابتة لمولانا تعالى وتقدس، بل وحاول الرازى التقريب بين الأشاعرة والمعتزلة، حيث يرى أن الخلاف بينهما من قبيل الخلاف اللفظى؛ لأن المعتزلة حينما يصرحون بأن الكلام حادث مخلوق، فهم يقصدون هذه الحروف والأصوات، وحينما يقول الأشاعرة إن كلام الله قديم، فإنهم يقصدون المعنى النفسى القائم بذاته تعالى. انظر: الأربعين: ص ١٧٩ ــ ١٧٧، والمحصل: ص ١٢٥.

والحق أن الخلاف بيننا وبين المعتزلة خلاف معنوى؛ لأن المعتزلة يرون أن الله تعالى إذا أراد شيئا أو كرهه، فإنه يخلق أصواتاً معينة فى جسم من الأجسام، لتدل هذه الأصوات على كونه تعالى مريداً، لشىء، أو كارهاً لشىء، آخر، فهذا هو المراد من كونه تعالى متكلماً عندهم.

ويرفض الرازى دليل الأشاعرة على إثبات صفة الكلام لمولانا تعالى وتقدس، ويرتضى دليل الغزالى الذى حاصله: أن الكلام كمال فيجب أن يتصف الله به، لئلا يكون خلقه أكمل منه لاتصافهم به. انظر: المحصل للرازى: ص ١٧٣.

وأحياناً يستدل الرازى على صفة الكلام بإجماع الأنبياء على ذلك كما فى قوله تعالى: ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيماً ﴾ (النساء١٦٤)، وهو يستدل بذلك ــ بالرغم من تسليمه بفكرة الدور ــ لأنه يرى أن صفة الكلام ليست من الأصول التى تتوقف عليها صحة النبوة.

ولقد انتقد الغزالى الاستدلال بالإجماع قائلاً: { ومن رام إثبات الكلام بالإجماع أو بقول الرسول ﷺ فقد سام نفسه خطة خسف }. انظر: الاقتصاد: ص ٦٨.

ولكن الرازى فى المطالب العالية يختلف كثيراً عن سائر كتبه، بل نستطيع أن نقول إنه قد اقترب من المعتزلة، استمع إليه يقول:{ إن المتكلم عبارة عن فاعل الكلام }. المطالب العالية: ١/٢٨٥.

ثم ساق الرازى الحجج على امتناع كونه تعالى متكلماً فى الأزل، وعقب على ذلك بقوله:{ فهذه وجوه عقلية ظاهرة فى أنه يمتنع كون هذا الطلب والخبر قديماً، سواء قلنا: إن

هذا الطلب هو الإرادة أو غيرها }. المرجع السابق: ١/٢٨٦.

ثم قام الرازى بنقض حجج المتكلمين بما فيها حجة الغزالى التى اعتمدها من قبل.

يقول عن دليل الأشاعرة: { لا نسلم أن السكوت نقص، بل النقص أن يقول القائل: يا زيد، يا عمرو { صم } مع أن زيداً وعمراً يكونان معدومين، ألا ترى أن الرجل إذا جلس فى دار نفسه خالياً عن الناس ثم يقول: استقر، اركب، ويا قائماً: أقبل، فإن كل أحد يقضى عليه بالجنون والنقص، فكذلك هنا }. المرجع السابق: نفس الصفحة.

وعليه فإنه يفهم من كلام الرازى ـ رحمه الله تعالى ـ أن كلامه تعالى حادث!!، ولا شك أن هذا الرأى يخالف كل آراء الرازى فى كتبه السابقة بدءاً من الإشارة وحتى المطالب العالية، ولكننا نعتقد أن الرازى ـ رحمه الله تعالى ـ لم يمت وهو مقتنعاً بهذا الرأى المخالف لرأى جمهور الأشاعرة، بل لعله كان يوضح ويفسر رأى المعتزلة كعادته دائماً فى توضيح رأى الخصم وتفسيره وتقريره على أكمل تقرير، وإلا فكيف يصح نسبة هذا الرأى الشنيع للإمام الرازى وهو من هو فى مذهب الأشاعرة، ولكن إذا صح هذا الرأى عن الإمام الرازى فإننا لا نتوانى فى رفضه، لأنه مخالف لما نعتقده من أن كلامه تعالى قديم قائم بذاته تعالى.

بقيت نقطة أخيرة: وهى وحدة كلام الله تعالى.

يلاحظ أن الرازى ـ رحمه الله تعالى ـ عرض لوجهة نظر الأشعرية فى أن كلامه تعالى واحد، ولكن ينقل عن بعض قدمائهم ـ يقصد عبد الله بن سعيد ـ القول بالتعدد، ووضح أن كلام جمهور الأشاعرة لا دليل عليه.

ولكن الرازى فى معظم كتبه أثبت أن كلامه تعالى واحد لا تعدد فيه، ولكن هذا الواحد ليس إلا الخبر، وبقية الأقسام التى قال بها الأشاعرة تعود إليه، فمثلاً: الأمر والنهى ليسا إلا إعلامهم بحلول الثواب والعقاب.

انظر: الخمسين: ص ٣٧١، والمعالم: ص ٥٨، والمحصل: ص ١٣٤، وقارن: نهاية العقول: ١/٢٦٤.

وقارن: انتقاد العلامة السعد فى شرح المقاصد لرأى الرازى قائلاً عن الثواب والعقاب أنهما لازما الأمر والنهى لا حقيقتهما. انظر: شرح المقاصد: ٢/٧٨.

الفصل الثانى

فى الحكاية والمحكى

مذهب أهل الحق[1] أن القراءة راجعه إلى أصوات القارئ، وذلك مخلوق، والمقروء كلام الله تعالى، وهو قديم، والقراءة والمقروء بمثابة الذكر، فكما أنه لا يلزم قيام المذكور بالذاكر، فلا يلزم قيام المقروء بالقارئ،[2] وهكذا نقول فى الكتابة والمكتوب، والحفظ والمحفوظ، وهكذا نقول فى حكايه المرء كلام غيره، أو يروى شعر غيره، فإن الموجود إنما هو الحكاية والإنشاد، فأما المحكى والمنشد، فقد تقضى وتفرد، وهذا مذهب الجمهور من المعتزلة[3] ، إلا أبا الهذيل[4] والجبائى[5] ،

---

(١) للمزيد من التفاصيل انظر:ـ الإنصاف للباقلانى: ص ٩٨ ـ ١٠١، والإرشاد لإمام الحرمين: ص ١٣٠ ـ ١٣٣، وأصول الدين للبغدادى: ص ١٢٧، والمحصل للرازى: ص ١٨٦، وشرح المقاصد: ٣/ ١١٢ وما بعدها، وغير ذلك..

(٢) قارن: الإرشاد لإمام الحرمين: ص ١٣١ ـ ١٣٢، وكذا أصول الدين للبغدادى: ص ١٢٧، حيث تجد عباراتهما هى نفس عبارة الرازى تقريباً..

(٣) رغم اتفاق جمهور المعتزلة على أن كلامه تعالى محدث مخلوق فى محل، إلا أن من رأيهم أنه قد كتب أمثاله فى المصاحف حكاية عنه. انظر: الملل والنحل للشهر ستانى: ١/٤٢.

(٤) هو أبو الهذيل حمدان بن الهذيل العلاَّف، شيخ المعتزلة، ومقدم الطائفة، ومقرر الطريقة، {تقدمت ترجمته: انظر ص ٤٨ }.

(٥) هو أبو على محمد بن عبد الوهاب الجبائى، شيخ معتزلة البصرة فى زمانه، ولد بجبا بخورستان سنة ٢٣٥هـ ، وإليه تنسب الطائفة الجبائية كان أستاذاً للشيخ الأشعرى قبل تحوله عن مذهب المعتزلة، توفى بالبصرة سنة ٣٠٣ هـ. انظر ترجمته فى : وفيات الأعيان : ٣

فإنهما قالا: إذا قرأ القارئ آية من القرآن، فتقوم به قراءة، ويوجد مع قراءته كلام الله تعالى قائماً بالقارئ، وكذلك يوجد كلام الله تعالى مع الكتبة حالاً فى المصحف، وكلام الله تعالى ليس هو القراءة والكتابة، بل هو معنى غير الرقوم والأصوات يوجد معها[1].

ثم قالا: لو قرأ ألف قارئ آية واحدة، فإنه يوجد فى كل قارئ، تلك الآية الواحدة، والقائم بزيد هو القائم بعمرو، ولو انكف قارئ عن القراءة انتفى عنه كلام الله تعالى، والذى انتفى عنه هو بعينه موجود قائم بسائر القراء[2] ومعرفة هذه المقالة تغنى عن الجواب عنها[3].

/ ٣٩٨ ، والأعلام للزركلى : ٧ / ١٣٦.

(١) المعروف من رأى أبى الهذيل أنه قال فى كلامه تعالى: إن بعضه لا فى محل وهو قولـــه { كن } وبعضه فى محل كالأمر والنهى والخبر، والاستخبار، وهذا المحل هو الجسم، وكل كلامه عنده أعراض. انظر: الفرق بين الفرق للبغدادى: ص ٧٦، والملل والنحل للشهرستانى: ص ٤٧.

أما أبو على الجبائى فهو القائل بأن الله ﷻ يحدث عند قراءة كل قارئ كلاماً لنفسه فى محل القراءة، فارتكب المحال، وهو إثبات كلامين فى محل واحد، وخالفه فى ذلك أكثر المعتزلة. للمزيد من التفاصيل انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار: ص ٥٤٠، والمحيط بالتكليف له أيضا: ص ٣١٢ ــ ٣١٥، والملل والنحل للشهرستانى: ٦٧/١، والإرشاد لإمام الحرمين: ص ١٢٢ وما بعدها.

(٢) قارن الارشاد لإمام الحرمين: ص ١٣٣، وضم إليه ما فى الإنصاف للباقلانى ــ رحمه الله تعالى ــ: ص ١٠٥ ــ ١٠٩، واحرص على ما فيه فهو فى غاية النفاسة.

(٣) يحقر الرازى من شأن هذا المذهب، معتبراً إياه خروجاً عن دائرة العقلاء، لذا لا يتعرض لنقده والرد عليه، ليوضح مدى تهافته.

الفصل الثالث

فى أن كلام الله تعالى صدق

اتفق المسلمون على أنه يستحيل أن يكون خبر الله تعالى كذباً[1] ، وخالفهم المعتزلة[2] فى ذلك وقالوا إنه جائز إلا أنه ﷻ لا يفعله؛ لأنه لو فعله لكان سفيهاً مستحقاً للوم، وذلك خروج عن حدّ الإلهية،[3] وهذا تصريح منهم بأن الله تعالى قادر

---

(١) قارن: المحصل: ص ١٨٥، وشرح المواقف: ٨٣/٣ وما بعدها.

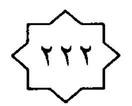
ويستدل الرازى فى المحصل على ذلك بدليل حاصلة: خبر الله تعالى صدق ــ لاحظ أنه أرجع كل أقسام الكلام أو لوازمه إلى الخبر ــ لأن الكذب نقص وهو على الله محال، ولأنه لو كان كاذباً، لكان كاذباً بكذب قديم، ولو كان كذلك لاستحال منه الصدق، ولكن التالى محال.

وينسب صاحب المواقف إلى المعتزلة اتفاقهم على ذلك، بعكس الرازى هاهنا.

(٢) نقل الرازى هذا الرأى عن المعتزلة من كتاب الفرق بين الفرق للبغدادى { ص ١٢١ } وذلك فى المناظرة الشهيرة بين زعماء القدرية السبعة الذين اجتمعوا فى مجلس واحد، وتكلموا فى قدرة الله تعالى على الظلم والكذب وفيها:ــ

{ إن سألنا سائل: أيصح وقوع ما يقدر الله تعالى عليه من الظلم والكذب ؟ قلنا له: يصح ذلك، لأنه لو لم يصح منه ما كان قادراً عليه، لأن القدرة على المحال محال، فإن قال: أفيجوز وقوعه منه ؟ قلنا: لا يجوز وقوعه منه لقبحه وغناه عنه، وعلمه بغناه عنه. } إلخ

(٣) هذا إلزام للمعتزلة لا يقولون به، وبالتالى فترتيب الحكم عليه بكفرهم لا يصح من الإمام الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ كيف وهو لم يصرح بتكفير المجسمة والمشبهة الذين شبهوا الله بخلقه، وساووه تعالى وتقدس بمخلوقاته. انظر شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار: ص ٨٤.



قادر على أن يخرج نفسه عن الإلهية، وذلك كفر.

واحتج إمام الحرمين[1] ﷺ على استحالة الكذب على الله تعالى بأن قال:ـ

نحن نعلم ضرورة أن العالِم بالشيء يمكنه أن يخبر عنه فى النفس خبراً صدقاً، ونعلم أيضا أن المخبر الواحد يستحيل أن يكون صادقاً وكاذباً دفعة، فلو كان البارى تعالى كاذباً استحال أن ينتفى ذلك الخبر الكذب؛ لأنه قديم، والقديم لا ينعدم،[2] وذلك يفضى إلى استحالة أن يخبر البارى تعالى كما هو عالم به خبراً صادقاً، وذلك مما يعلم بطلانه ضرورة[3]..

فإن قالوا: كيف تدعون العلم الضرورى بأن العالِم يمكنه أن يخبر خبراً صدقاً عنه، مع أن العلم بأصل كلام النفس من أدق الأشياء ؟.

قلنا: إثبات كلام النفس ليس من قبيل النظريات، بل من قبيل الضروريات، وهو الذى يجده المرء من نفسه إذا أراد أن يأمر عبده بشيء من اقتضاء الفعل عنه فى النفس،[4] ولم ينازع فى هذا المعنى أحداً، إنما النظرى هو إظهار الفرق بينه

---

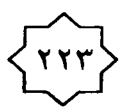
(١) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف الجوينى النيسابورى الشافعى الأشعرى المعروف بإمام الحرمين ــ ﷺ ــ الملقب: بأبى المعالى، فقيه أصولى متكلم، مفسر، أديب، ولد فى جوين سنة ٤١٩ هــ، وتوفى سنة ٤٧٨ هــ.

من مصنفاته: الإرشاد ، لمع الأدلة، النظامية، البرهان فى أصول الفقه، وغير ذلك. انظر ترجمته فى طبقات الشافعية: ٣/٢٤٩، ووفيات الأعيان لابن خلكان: ٢/٣٤١.

(٢) هذا ينبنى على قاعدة: ما ثبت قدمه استحال عدمه.

(٣) لتحقيق رأى إمام الحرمين ــ رحمه الله تعالى ــ انظر: الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٣٣٤ ــ ٣٣٥.

(٤) هذا ينبنى على إثبات الأشاعرة للكلام النفسى، وهو ما ينازع فيه المعتزلة. انظر الإرشاد: ص ٣٣٥.



وبين العلم والإرادة،[1] وذلك لا يقدح فى غرضنا.

---

(١) قدمنا الفرق بين الكلام والعلم والإرادة فى حق البارى تعالى وتقدس، فلا حاجة لإعادته انظر ص ٨٤.

الفصل الرابع

فى التحسين والتقبيح[1]

---

(١) يتبادر إلى الذهن سؤال هام:ـ

هل فى الأشياء حسن وقبح ذاتيَّان، وهل يستقل العقل بإدراكهما، وما هو دور الشرع فى ذلك ؟..

يعتبر المعتزلة هم أول من أثاروا تلك القضية تأكيداً وتأصيلاً لمبدأ التوحيد عندهم: فالله ﷻ منزه عن الظلم، وفعل القبيح لئلا يشبه المخلوق.

واعتبروا العقل مدركاً للحسن والقبح فى الأشياء إما بداهة، وإما نظراً، ولكن فى بعض الأحيان قد تخفى علينا بعض الأشياء، فيكشف الشرع عنها، لكنه طريق لإدراكها فقط، لا لإنشائها. ورتبوا على هذا الرأى موقفهم من مسألة الحكمة، ووجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى، والعوض فى مقابلة ما يفعله الله تعالى بالخلق من الأسقام والآلام.

ووافقهم الرأى الفلاسفة، والكرامية، والخوارج، والماتريدية، والشيعة الإمامية، وابن تيمية الذى نسب القول بذلك إلى أكثر الأمة، ولكن تختلف تلك الطوائف عن المعتزلة فى أنهم لا يوافقون على ما بنوه على ذلك من عدم إرادته تعالى للشر وخلقه له، أو من وجوب بعض الأفعال عليه تعالى كما ذكرنا آنفاً.

وذهب الأشاعرة إلى أن كلاً من الحسن والقبح ليسا بذاتيين للأشياء، وأن الحسن هو ما حسّنه الشرع، والقبيح هو ما قبّحه الشرع، وهذا هو رأى متقدمى الأشاعرة.

ولكن منذ إمام الحرمين ومن بعده حدث تطور هام فى مذهب الأشاعرة، حيث ذهبوا إلى أن القول بالتحسين والتقبيح العقليين مردود إلى ثلاثة أمور هى:ـ

أ ـ الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص كالعلم والجهل..

ب ـ الحسن والقبح بمعنى الموافقة للغرض، أو المخالفة له كالعدل والظلم.



اعلم أن لفظ الحسن يطلق ـ على ـ [1] الإنسان على ما يوافق غرضه، والقبيح على ما يخالف غرضه، فعلى هذا قد يكون الشىء الواحد حسناً فى حق إنسان، قبيحاً فى حق غيره، ويطلق على صفة الكمال والنقصان، فيقال: العلم حسن، والجهل قبيح، ونعنى بالكمال: وجود شىء لشىء من شأنه أن يكون له إما بجنسه أو بنوعه، أو بعينه، ويطلق الحسن أيضا على ما لم يمنع منه فاعله، والمباح

ج ـ الحسن والقبح بمعنى أن الفعل يستوجب الذم والعقاب، أو المدح والثواب من الله تعالى، والأمرين الأولين يستقل العقل بإدراكهما، ويتفق الأشاعرة مع المعتزلة فى ذلك.

أما الأمر الأخير فهو موضع الخلاف بيننا وبين المعتزلة، فهم يرون أن مُدركه هو العقل وحده، ونحن نرى أن مُدركه ومُنشىءه هو الشرع، وفى ذلك يقول العلامة السنوسى ـ رحمه الله تعالى ـ فليس الحسن عندنا { إلا ما قيل فيه: افعلوه، وليس القبيح شرعاً إلا المقول فيه: لا تفعلوه } ومن ثم فقد قال الأشاعرة على لسان صاحب المواقف: { إن الله تعالى لا يفعل القبيح، فأفعاله تعالى كلها حسنة }.

فأفعاله تعالى حسنه، ولكن لا مؤثر فى الكون سواه، حيث تشمل إرادته تعالى سائر المحدثات، وما فى الكون من جور يقع من العباد، فالله تعالى قد خلقه جوْراً لهم، وليس جوْراً له ﷻ على حد تعبير الشيخ الأشعرى فى اللمع.

أما المعتزلة فهم يقولون أيضاً: إن أفعاله تعالى كلها حسنة، مع قولهم بأن فى العالم قبائح موجودة وواقعة، بيْد أنها ليست من خلقه تعالى، ولا من فعله، وفى ذلك يقول القاضى عبد الجبار: {إن كل ما هو قبيح، فهو يتركه ألبتة } ويترتب على ذلك أن جميع أفعال العباد ليست من خلق الله تعالى، بل من خلق العباد تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

لمزيد من التفاصيل انظر:ـ غاية المرام للآمدى: ص٢٢٤، وشرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار: ص٤٩٤ وما بعدها، وفتاوى ابن تيمية : ٢٤٧/٥، والإرشاد لإمام الحرمين: ص ٢٦١، والاقتصاد للغزالى: ص ٩٦، وشرح المواقف: ١٩٥/٨، وشرح الكبرى للسنوسى: ص٤٣٠، وغير ذلك.

(١) زيادة ليست فى الأصل يقتضيها السياق.

على هذا المعنى حسن، وكذلك أفعال الله تعالى، ويطلق على ما ورد الشارع بالثناء على فاعله، والتعظيم له، واستحقاق الثواب عليه، وفى مقابلته القبيح، فإن الذى ورد الشارع بذم فاعله، وإهانته، واستحقاق العقاب، والمباح على هذا التفسير لا يكون حسناً(١) .

وإذا عرفت ذلك فاعلم أن مذهب أهل الحق(٢) أنه ليس للحسن ولا للقبيح صفة بالتفسيرين الأخيرين بل هو مجرد تعلق خطاب الشارع به، فإذا ورد الإذن بالفعل يسمى حسناً، وإذا ورد النهى عنه يسمى قبيحاً(٣).

ومذهب الجمهور من الفرق الضالة(٤) أن حسن الأفعال وقبحها لصفات

---

(١) قارن الإرشاد لإمام الحرمين: ص٢٥٨ وما بعدها، والأربعين فى أصول الدين للرازى: ص ٢٣٧، والمحصل: ص ٢٠٢.

ويلاحظ هنا التطور الذى حدث فى المذهب الأشعرى منذ إمام الحرمين وصار فى إثره الغزالى، ثم تلقفه الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ.

ومن العجيب أن خصوم الأشاعرة يغفلون عن هذا التقسيم الثلاثى، ويقصرون القول على أن الحسن هو ما حسنه الشرع، والقبيح هو ما قبحه الشرع.

قارن انتقاد ابن رشد فى مناهج الأدلة: ص١٢٩، وابن القيم فى مفتاح دار السعادة: ٢/٣، والكمال بن الهمام فى المسايرة: ص١١٢ ــ ١١٣، وكذا ابن الوزير اليمانى فى إيثار الحق: ص٢٤١..

(٢) للمزيد من التفاصيل عن رأى أهل الحق انظر:ــ اللمع للأشعرى: ص١١٧ ــ ١١٢، والإرشاد لإمام الحرمين: ص٢٥٨ ــ ٢٦٧، والاقتصاد للغزالى: ص ٧٣ ــ ٨١، ونهاية الإقدام للشهرستانى: ص٣٧٠ ــ ٣٩٦، والمحصل للرازى: ص ٢٠٢ وما بعدها، والمعالم فى أصول الدين له أيضا: ص٨٤، وشرح المواقف: ٢/٣٩٣ ــ ٣٩٨، وشرح المقاصد: ٢/١٠٩ ــ ١١٣.

(٣) قارن الإرشاد: ص٢٥٧، ونهاية الإقدام للشهرستانى: ص٣٧٠.

(٤) يقصد بالفرق الضالّة: المعتزلة، والكرامية، والخوارج، والبراهمة، والثنوية، والتناسخية،



ثابتة فيها،[١] وقسموا ذلك إلى ثلاثة أقسام:ـــ

الأول: ما يدرك حسنه وقبحه بضرورة العقل، كحسن العلم بالله تعالى، وحسن شكر المنعم، وحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار.

والثانى: ما يدرك بنظر العقل، كالعلم بحسن الصدق الضار، وقبح الكذب النافع.

ومنه: ما لا يُعلم حسنه وقبحه إلا بإخبار الشرع عنه، وذلك كحسن أربع ركعات فى الظهر، ووجوب الصوم فى رمضان دون سائر الشهور، وكقبح شرب القليل من الخمر فى شريعة نبينا صلوات الله عليه، دون شريعة موسى عليه السلام، وجميع ما أمر الشارع به، فلابد وأن يكون ذلك الفعل فى نفسه حسناً، يختلف بأن نعلم جهة الحسن والقبح فيه على التفصيل، أو لم نعلم،[٢]، ولهم على ذلك شبه منها:ـــ

أن قالوا: الواحد منا إذا قصد تحصيل شىء، واستوى عنده الصدق والكذب

وغيرهم، انظر: نهاية الإقدام: ص ٣٧١ وانظر أبكار الأفكار للآمدى: ١١٧/٢.

(١) هذا هو رأى أوائل المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن الحسن والقبيح ذاتيان فى الأشياء، وأنهما يدركان عن طريق العقل، والشرع ليس إلا مؤكداً لما أدركه العقل.

أما متأخرو المعتزلة ــ خاصة مدرسة أبى هاشم الجبائى ــ فقد رأوا ترك القول بأن الحسن والقبح ذاتيان فى الأشياء، وذهبوا إلى أنهما يعودان إلى الوجه الذى يقع عليه الفعل، وهو ما يعرف فى التراث الاعتزالى باسم: نظرية الوجوه والاعتبارات. انظر المجموع المحيط بالتكليف للقاضى عبد الجبار: ص١٣٩ وما بعدها، والمغنى له أيضا: ٢٢٩/١٣ وما بعدها، وقارن شرح المواقف: ١٨٤/٨.

(٢) قارن نهاية الإقدام للشهرستانى: ص ٣٧١، وشرح المقاصد: ٢٠٨/٣، والإرشاد: ص٢٥٩.

فيما يرجع إلى تحصيل ذلك الشيء، مثل أن يقال: لو صدقت أعطيناك ديناراً، ولو كذبت أعطيناك ديناراً، فنعلم أنه يختار الصدق على الكذب، فدل على أن الصدق في نفسه حسن[1].

ومنها: أن قالوا: إذا رأى الملك العظيم ضعيفاً مُشرفاً على الهلاك، فإن طبعه يميل إلى إنقاذه، وليس يفعل ذلك برغبة في الثواب، إذ ربما كان ذلك الملك ملحداً لا دين له، ولا أيضا للشكر والمجازاة، إذ ربما كان الضعيف أعمى لا يعرف الملك، فكيف يطمع الملك في شكره، ولا أيضا لأجل أن يوافق غرضه؛ لأنه ربما يتعب بذلك، فعلمنا أنه ما أقدم على إنقاذه إلا لحسنه[2]..

ومنها أن قالوا: لو كان الحسن والقبح يثبت بالشرع، لصح ورود الإذن بشتم الله تعالى، والكفر به، وقتل أوليائه، وتعظيم أعدائه، وتبجيل فرعون[3] وأبي جهل،[4] والاستخفاف بمحمد ـ ﷺ ـ وموسى ـ [1] عليهما السلام، ولما لم يجز

---

(١) قارن الإرشاد: ص ٢٦٥، ونهاية الإقدام للشهرستاني: ص ٣٧٣، وغير ذلك.

(٢) قارن الإرشاد: ص٢٥٦، ونهاية الإقدام: ص٣٧٣ ــ ٣٧٤ إذ يقول المعتزلة: { صادفنا العقلاء يستحسنون إنقاذ الغرقى وتخليص الهلكى ويستقبحون الظلم والعدوان } وذلك في حق من لم تبلغه الدعوة، أو أنكر الشرائع.

وقارن المطالب العالية للرازي: ٢١٣/٣.

(٣) فرعون: لقب لمن ملك العمالقة ككسرى وقيصر لملكي الفرس والروم، ولقوتهم اشتق منه: تَفَرْعَنَ الرجل إذا عتا وتجبر، وكان فرعون موسى عليه السلام: مصعب بن الريان، وقيل: ولده الوليد، وكانا من بقايا عاد، بينما كان فرعون يوسف عليه السلام هو الريان.

ومن صفات فرعون في القرآن الكريم: ﴿ وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ ﴾ (يونس: ٨٣) وغير ذلك.

(٤) أبو جهل: هو عمرو بن هشام بن المغيرة المخزومي القرشي، كان من أشد الناس عداوة لرسول الله ــ ﷺ ــ في صدر الإسلام، مات مقتولا في غزوة بدر عام ٢ هــ.

ذلك، علم أنه قبيح لنفسه[٢]..

وأما المعتمد فى المسألة أن نقول:ـ[٣]

لو كان الحسن والقبح صفة، لافتقر الموصوف به إلى أمر لأجله اتصف به، وإلا لم يكن اتصافه به أولى من اتصافه بغيره، واتصاف غيره به، وذلك الأمر إما أن يكون راجعاً إلى الفعل، أو إلى الفاعل، ولا يجوز أن يكون راجعاً إلى الفعل

---

(١) موسى عليه السلام هو نبى الله تعالى إلى بنى إسرائيل، وأحد أولى العزم من الرسل ــ عليهم السلام ــ ورد ذكره فى القرآن الكريم فى مواضع كثيرة.

(٢) حاصل هذه الحجة أنه: لو لم يثبت الحسن والقبح إلا بالشرع، لوجب أن لا يقبح من الله تعالى شىء، ولو كان الأمر كذلك فحينئذ لا يبقى الاعتماد على وعد الله تعالى، ولا على وعيده.

انظر المطالب العالية: ٣/٢١٤، وشرح المقاصد:٣/٢١٤.

(٣) التزم الإمام الرازى هنا فى الإشارة بالمذهب الأشعرى فى أنه لا حكم للعقل بالتحسين والتقبيح، وأنهما لا يثبتان إلا بالشرع، وتأثر كثيراً بما طالعه من كتب إمام الحرمين، والغزالى ــ رحمهما الله تعالى ــ القائلين بأن: الحسن والقبح ليسا لذوات الأشياء، ولكن لما تقع عليه من الوجوه والأحوال، مثل لطم اليتيم للتأديب، ويستدل الرازى على ذلك بوجوه أهمها:ــ

ــ أن الكذب قد يحسن إذا تضمن إنجاء النبى مثلا من الظالم.

ــ أن من صور النزاع ــ أى بيننا وبين المعتزلة ــ قبح تكليف ما لا يطاق، فنقول: لو كان قبيحاً لما فعله الله تعالى، وقد فعله بدليل أنه كلف الكافر بالإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن، فلو قُبح الشىء لقبح إما من الله تعالى، أو من العبد، والقسمان باطلان، فالقول بالقبح باطل.

أما أنه لا يقبح من الله تعالى فمتفق عليه، وأما أنه لا يقبح من العبد، فلأن ما صدر عن العبد صادر عنه على سبيل الاضطرار، لأنه متوقف على خلق الداعية من الله تعالى فى العبد ، ليصير الفعل واجباً، ولا يقبح من المضطر شىء اتفاقاً. انظر المطالب العالية: ٣/١٨٠ ــ ٢٢٢، وقارن بالمحصل: ص٢٠٢ ــ ٢٠٣، والأربعين فى أصول الدين: ص٢٣٧ ــ ٢٣٩.

من حيث الإجمال، ومن حيث التفصيل:ـــ

أما من حيث الإجمال: فهو أنا إذا نفينا الحال أحلنا إليه أن يكون الشيء علة لغيره لأن المعلول يستحيل أن يكون موجوداً ولسنا من القائلين بالحال،[١] حتى نقول بأن العلة توجب الحال، فانسد طريق التعليل، وإذا أثبتنا الحال، فقد بينا فيما مضى أن الوجود هو عين الذات،[٢] وما زاد عليه فهو من قبيل الأحوال، فالحسن والقبح إما أن يعللا بالذات وحدها، فيلزم أن يكون كل موجود موصوفاً إما بالحسن وإما بالقبح، حتى لا يختلف فى ذلك شيئان، أو يعلل بالأحوال الزائدة على ذواتنا، وذلك أيضا محال لما بيناه من أن الحال يستحيل أن يكون موجباً، أو علة،[٣] أو يعلل بالحال والذات، فتكون العلة مركبة، وقد بينا أن ذلك محال[٤]..

وأما من حيث التفصيل: وذلك لأنه لو كان الحسن والقبح يثبت للأفعال لأمر راجع إليها لكان لا يخلو: إما أن يكون لنفس الفعل، أو لأمر لازم له أو لأمر غير لازم[٥].

ومحال أن يكون لنفس الفعل، لأن المتماثلين فى الحقيقة قد يختلفان فى الحسن والقبح، كالسجدة الواحدة فإنها تكون حسناً إذا كان قصدها عبادة الله تعالى، وتصير بعينها قبيحة إذا قصد بها عبادة الصنم، وكذلك شرب القليل من الخمر قبيح

---

(١) انظر ص: ٥٣ وما بعدها .

(٢) انظر ص: ٥٣ وما بعدها .

(٣) انظر ص: ٥٢ وما بعدها .

(٤) انظر ص: ٤٣.

وهذا مخالف لما فى المحصل حيث يرى الرازى أن العلة العقلية يجوز أن تكون مركبة خلافاً للأشاعرة. انظر المحصل: ص١٧٤.

(٥) قارن أبكار الأفكار للآمدى: ١٢٤/٢ وما بعدها.

فى شريعة نبينا ﷺ، وليس قبيحاً فى سائر الشرائع، وكان تزويج الأخت أخاها حسناً فى زمان آدم ـ عليه السلام ـ وقبيحاً فى زماننا هذا، وكذلك القتل يكون حسناً إذا كان قصاصاً، وهو نفسه قبيح لو كان ظلماً، ولولا أن الحسن والقبح ليس للذات، وإلا لما صح ذلك،[1] أيضاً: فلأنه يلزم أن لا يبقى الفرق بين ما إذا صدر عن إنسان كلمة الكفر عن الاعتقاد، وبين ما إذا صدر عن الحكاية،وأيضاً: فلأنه يلزم اتصاف الذوات فى القدم بصفة الحسن والقبح، ويلزم أن لا يستحق المرء بفعل الحسن والقبح لا ثواباً ولا عقاباً[2].

وهذه الجملة كما دلت على استحالة تعليل الحسن والقبح بالذات، فهى بعينها تدل على استحالة تعليلهما بصفة لازمة للذات[3].

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون علة حسن الشىء وقبحه صفة صادرة عن صفة ذاته بشرط الوجود ؟[4].

قلنا: هذا باطل من وجوه:ـ

الأول: وهو أن كون صفة الذات موجبة للصفة التى هى علة الحسن والقبح، إما أن يكون من قبيل الواجبات، فيلزم أن توجبه حال العدم، وأن لا يقف صدورها عنها على صفة الوجود، وأن لا تختلف أحكام المتماثلات، وذلك على ما أوضحناه[5].

---

(1) قارن نهاية الإقدام فى علم الكلام للشهرستانى: ص ٣٨٨ ـ ٣٨٩.
(2) هذا بناءاً على قولنا بأن الحسن ليس لفعله مدخل فى استحقاق الذم، وبالقبح خلافه. انظر شرح المقاصد: ٢١٣/٣.
(3) انظر ما سبق.
(4) قارن الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧.
(5) انظر ص: ١٦١ وما بعدها.

وإذ ليس الأمر كذلك، علمنا أنه لابد من انضمام أمر آخر إلى صفة الذات حتى توجب ما هى علة الحسن والقبح، وذلك الأمر ليس هو إلا الوجود، ثم لا يخلو: إما أن يكون الوجود موجباً لكون صفة ذاته موجبة للصفة التى هى علة الحسن أو القبح ، أو مصححاً، فإن كان موجباً لزم أن يكون كل وجود موجباً لكون صفة ذاته موجبة صفة هى علة الحسن والقبح، ويلزم اشتراك عدمه، فيلزم صحة أن لا توجب صفة الذات تلك الصفة التى هى علة الحسن والقبح صفات تابعة للحدوث،[١] وبمثل هذه الحجة القطعية الدقيقة ألزمناهم[٢] على قولهم: بأن المعدوم شيء أن تكون الجواهر حالة عدمها متمكنة فى الجهات متحيزة[٣].

الثانى: وهو أن الكذب يساوى القتل فى القبح، فيلزم اشتراكهما فى الصفة الموجبة عن صفة الذات، لاستحالة تعليل الحكمين المتساويين بعلتين غير متساويتين،[٤] ويلزم اشتراكهما فى الصفة الموجبة لها اشتراكهما فى الصفة الذات، وفى جميع لوازمها حتى تماثله من جميع الوجوه، وذلك باطل[٥].

الثالث: وهو أن الصفة التى أسندوا الحسن والقبح إليها ليست هى كون الفعل عرضاً وحادثاً وموجوداً، وكذباً وعلماً وقديماً، فتكون صفة مجهولة، وذلك ما

---

(١) قارن نهاية العقول للرازى: ٢/٦٠ وما بعدها.

(٢) أى المعتزلة.

(٣) انظر ص: ٥٠ وما بعدها.

(٤) هذا مخالف لما فى المحصل، حيث ذهب الرازى إلى جواز تعليل المعلولين المتماثلين بعلتين مختلفتين خلافاً لجمهور الأشاعرة، واحتج الرازى على ذلك بقوله: إن السواد والبياض مع اختلافهما يشتركان فى المخالفة والمضادة انظر المحصل: ص ١٤٦.

(٥) قارن المحصل: ص ١٤٦ حيث يعرض الرازى لرأى جمهور الأشاعرة ثم يكر عليه بالنقد. انظر المحصل: نفس الصفحة.

لا يجوز المصير فى إثباته، إذ ليس الحكم بإثبات صفة مجهولة بأولى من إثبات ثالث ورابع، وذلك إلى ما لا نهاية له من الصفات، وإذا لم يكن إثبات تلك الصفة، لاستحال إستناد الحسن والقبح إليها، فثبت أنه ليس حسن الأشياء وقبحها لأجل ذات الفعل، ولا لصفة لازمة له(١).

ومحال أن يكون لأمر غير لازم له؛ لأن ذلك الشىء إن كان قائماً به، لزم قيام المعنى بالمعنى، وهو محال،(٢) وإن لم يكن قائماً به استحال أن يوجب حكماً، إذ لو أوجب له حكماً، لأوجب لسائر الأفعال فى الحسن والقبح، وذلك باطل، فثبت أن ليس الحسن والقبح لأمر يرجع إلى الفعل، فإذن هو لصفة من صفات الفاعل، ولا يجوز أن تكون تلك الصفة هى كون فاعله عالماً، لأن العلم يتبع المعلوم،(٣) ولا يؤثر فيه، ولا أيضا كونه قادراً، لأنها لا تؤثر إلا فى إيجاد الفعل، وذلك لا يختلف فى الحسن والقبح، ولا أيضاً كونه مريداً، فلأنه يلزم أن يصير القتل الظلم، والكذب الضار، والإيلام المحض من غير عوض،(٤) ولا سابقة جناية حسناً، إذا قصد ذلك الفعل حسنه، وأراد أن يكون حسناً، وذلك باطل، فلم يبق من صفات الفاعل إلا كونه آمراً وناهياً، وذلك هو مذهب بعض أصحابنا،(٥) وبعض الأصحاب(١) ظنوا أن أمر

---

(١) قارن نهاية العقول: ٢/٦٣ ــ ب.

(٢) يرى الأشاعرة أن قيام المعنى بالمعنى مستحيل. انظر الإرشاد: ص ١٣٩.

(٣) هذا هو رأى الأشاعرة وحاصله: أن العلم ليس صفة مؤثرة، ولكنه صفة انكشاف، والعلم يتبع المعلوم وقد تقدم الكلام فى ذلك عند الحديث عن صفة العلم الواجبة لمولانا تعالى وتقدس.

(٤) العوض: البدل والخلف، جمعه أعواض، وعاوضه: بادله، يقال: عوَّضه عنه: أعطاه بدل ما ذهب منه، واعتاض منه: أخذ العوض، واعتاض فلاناً: سأله العوض، ويقال: استعاض عن كذا بكذا. استبدله به. انظر المعجم الوجيز: ص ٤٤١.

(٥) هذا هو مذهب إمام الحرمين ــ رحمه الله تعالى ــ انظر الإرشاد: ص ٢٥٩، وشرح المقاصد: ٣/٢١٥.

الله تعالى ونهيه يوجبان للفعل صفة ليكون حسناً أو قبيحاً، وذلك باطل أيضا:ـــ

أما أولا: فلأنه يلزم أن لا تكون أفعال الله تعالى حسنة لأنها غير مأمور بها.

وأما ثانياً: فلأن فعل الواجبات أحسن من فعل المندوبات، والقتل الظلم أقبح من ارتكاب الصغائر، فلو كان الحسن والقبح صفة، لكان الزائد فيهما موجباً التزايد في تلك الصفة، ويلزم منه الجمع بين المتماثلين وذلك محال،[٢] فقد وضح بما ذكرناه أنه ليس للحسن ولا للقبح صفة تجعله حسناً وقبيحاً، وإنما هو مجرد كون الفعل مأموراً ومنهياً ، وبالله التوفيق.

فأما ما احتجوا به من أنه لو تساوى الصدق والكذب عند العاقل فإنه يختار الصدق، فالجواب عنه:ـــ أن نقول: إنما يختار الصدق على الكذب؛ لأنه رأى القبح في أكثر المواضع مقروناً بالكذب، ورأى اجتماع الناس على استقباحه وذمه، فترسخ بهذا السبب أنه قبيح في جميع المواضع، فلأجل هذا يعدل عن الكذب إلى الصدق،[٣] فإن فرضوا[٤] في حق شخص ما عاشر أحداً قط، ولا خالطهم، فيمكن أن يقال بأنه يختار الصدق رغبة في الثواب[٥] فإن فرضوا أن ذلك الإنسان غير عالم بالله تعالى، ولا بالثواب والعقاب فإنا لا نسلم والحالة هذه أن يختار الصدق

---

(١) لعله الغزالي ـــ ﷺ ـــ: انظر الاقتصاد في الإعتقاد: ص ٨١.

(٢) انظر المحصل: ص١٤٤ حيث اتفق الأشاعرة مع الفلاسفة، وخالفهم المعتزلة.

(٣) قارن المطالب العالية: ٢١٧/٣.

(٤) أي المعتزلة.

(٥) قارن نهاية الإقدام: ص ٣٧١ ـــ ٣٧٢.

قطعاً، بل ربما يصدق وربما يكذب،[1] يحققه: وهو أنا إذا عرضنا على الشخص المفروض أمرين أحدهما: أن الواحد أقل من الاثنين، والآخر: أن الكذب قبيح، فلا شك فى أنه يقطع بالأول ويتردد فى الثانى،[2] فعُلم أن هذه القضية ليست بديهية،[3] بل هى من المستحسنات المشهورة[4] .

وأما ما احتجوا به من قولهم: إن الملك يميل طبعه إلى إنقاذه الضعيف، مع

---

(١) قارن المطالب العالية: ٢١٣/٣.

(٢) قارن نهاية الإقدام للشهرستانى: ص ٣٧١ ، ٣٧٢.

ويعلق الشهر ستانى على قول المعتزلة: { ومن حكم بأن الأمرين سيان بالنسبة إلى عقله، خرج عن قضايا العقول وعاند عناد الفضول }.

(٣) البديهى هو: لغة: البدايات أو الأوائل، فالبدء، والبداهة والبديهية هى أول كل شىء، والقضايا البديهية هى: قضايا أولية صادقة بذاتها يجزم بها العقل من دون برهان، ومثال ذلك: الكل أعظم من الجزء، والأجزاء المساوية لشىء واحد متساوية انظر كشاف اصطلاحات الفنون: ٣١٨/١ ــ ٣١٩.

(٤) عرَّف ابن سينا المشهورات ــ ويسميها الذائعات ــ بقوله: { وأما الذائعات فهى مقدمات وآراء مشهورة محمودة، أوجب التصديق بها إما شهادة الكل: مثل: أن العدل جميل، وإما شهادة العلماء أو شهادة أكثرهم أو الأفاضل منهم فيما لا يخالف فيه الجمهور } انظر النجاة: ص ٦٣.

ويحدد الغزالى ــ رحمه الله تعالى ــ عمل المشهورات بأنها تصلح للفقهيات دون اليقينيات مثل: حكمنا بحسن إفشاء السلام، وإطعام الطعام، وصلة الأرحام، وملازمة الصدق فى الكلام، ومراعاة العدل فى القضايا والأحكام، وحكمنا بقبح إيذاء الإنسان، وقتل الحيوان، ووضع البهتان، ورضاء الأزواج بفجور النسوان، ومقابلة النعمة بالكفران والطغيان.

وهذه قضايا لو خُلى الإنسان وعقله المجرد، ووهمه وحسه، لما قضى الذهن بها قضاءاً بمجرد العقل والحس، ولكن إنما قضى بها لأسباب عارضة، أكدت فى النفس هذه القضايا وأثبتتها مثل: رقة القلب وغير ذلك. انظر معيار العلم: ص ١٨٤ وما بعدها.

أنه لا يتوقع منه الحمد والثواب، فالجواب عنه:ـ

أن ها هنا غرضين آخرين:ـ

أحدهما: أن الملك يقدر نفسه فى تلك البلية، ويقدر غيره قادراً على إنقاذه، ومع ذلك لا ينقذه، فيحكم حينئذ بقبحه، لأنه يخالف غرضه، لما قد ذكرنا أن الإنسان يقبح ما لا يوافقه، فمن شدة ما استقبح ذلك فى حق نفسه يتقرر عنده أنه قبيح فى المواضع كلها، وهذه هى الرقة الجنسية، فلهذا يرغب فى إنقاذه[1].

الثانى: وهو أن الملك لما رأى الإنقاذ فى أكثر المواضع مقروناً بالثناء، ظن أن الثناء أبداً مقروناً بالإنقاذ، وهذا وإن كان وهماً كاذباً، إلا أن له تأثيراً عظيماً فى النفس، كما أن فيمن نهشته الحية، فإنه ينفر طبعه عن الحبل المبرقش اللون[2] لأنه لما رأه مقروناً بالأذى، ظن أن الأذى مقرون به دائماً، فكذلك هاهنا[3].

وأما ما ألزمونا من صحة الأمر بالكفر بالله، فذلك إنما لا يجوز لا لقبحه، بل لتناقضه لأنه لا يعلم أنه مأمور من جهته بأن يجهل به، إلا إذا علمه، وإذا علمه فلا يكون جاهلا به[4].

وأما من جوز تكليف ما لا يطاق، فكل ذلك عنده جائز،[5] وأما ما عدا ذلك

---

(١) قارن المطالب العالية: ٢١٨/٣، وأبكار الأفكار للآمدى: ١٣٨/٢، وشرح المقاصد: ٢١٤/٣.

(٢) قارن الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى: ص ٨٣، وهى نفس عبارات الرازى هنا، مما يدل على شدة تأثر الرازى بحجة الإسلام ــ رحمهما الله تعالى ــ.

(٣) قارن الاقتصاد: نفس الصفحة.

(٤) قارن الأربعين فى أصول الدين: ص ٢٣٨ ــ ٢٣٩، وشرح المقاصد: ٢١٥/٣.

(٥) انظر ص: ١٠٩ وما بعدها، حيث اعتبر الرازى أن تكليف ما لا يطاق لازم لكل أحد من العقلاء .

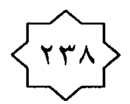
من قتل أوليائه، وتعظيم أعدائه، فالكل جائز من الله تعالى بالاتفاق،[1] إلا أنهم يقولون: لو وقع هذا الجائز، لخرج البارى عن الحكمة والإلهية، ولكان سفيهاً[2].

ونحن نقول: لو فعله لا يلزم منه أن يكون سفيهاً، فما زادوا علينا إلا بكفر صريح، وهو تصريحهم باقتدار الله على إخراج نفسه من الإلهية والحكمة، وذلك هو الكفر الصراح، أعاذنا الله تعالى منه بمنّه.

---

(١) أى بيننا وبين المعتزلة.

(٢) انظر ص: ١١١/١١٠ وما بعدها.



الفصل الخامس

فـــى وجـــوب شكـــر المنعـــــم

ولما أوضحنا بتوفيق الله تعالى أن حسن الأشياء وقبحها، ووجوبها وحرمتها، وإباحتها، إنما تثبت بالشرع[1] فظاهر بيّن أنه لا يجوز وصف الأفعال بهذه الأحكام قبل ورود الشرع، ويخرج من مضمونه أنه لا تجب معرفة الله تعالى،[2] ولا شكر المنعم قبل ورود الشرع.

ويؤكد ما ذكرناه من النصوص:ـــ

---

(١) انظر ص ١٥٩ ـــ ١٦٨.

(٢) ذهب الأشاعرة ومن وافقهم إلى أن معرفة الله تعالى لا تجب إلا بالشرع، وكذا سائر الأحكام، إذ لا حكم قبل الشرع لا أصلياً ولا فرعياً، بينما ذهب المعتزلة تبعاً لرأيهم فى التحسين والتقبيح العقليين إلى أن الأحكام كلها ثبتت بالعقل، وإنما دور الشرع فيها هو تأكيدها وتوضيحها، وذهب الماتريدية إلى أن وجوب المعرفة بالعقل بمعنى أنه لو لم يرد به الشرع لأدركه العقل إستقلالا لوضوحه، لا بناءاً على التحسين والتقبيح العقليين كما يقول المعتزلة.

والحق هو ما ذهب إليه الأشاعرة، لأن العقل لا يستقل بشىء أصلا.

واستدل الأشاعرة على رأيهم بقوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ (الإسراء: ١٥). ورتبوا على ذلك الحكم بأن أهل الفترة ناجون وإن بدلوا وغيّروا وعبدوا الأصنام وقالوا: إن أبويه ـــ ﷺ ـــ ناجيان، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَتَقَلُّبَكَ فِي السَّاجِدِينَ ﴾ (الشعراء:٢١٩) ، وقوله ـــ ﷺ ـــ : { لم أزل أنتقل من الأصلاب الطاهرات إلى الأرحام الزاكيات }. انظر شرح البيجورى على الجوهرة: ص ١٩ ـــ ٢٠.

قوله تعالى: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾ (النساء: ١٦٥) وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ (الإسراء: ١٥).

وقد ذهبت المعتزلة إلى وجوب شكر المنعم عقلا،[١] والغرض من عقد هذا الفصل ذكر شبههم، والتقصى عنها.

قالوا: العاقل إذا تدبر لم يأمن أن يكون له منعم يريد شكره على النعم، ولو شكره لأثابه، ولو لم يشكره لعاقبه، فإذا عرض له هذان الخاطران، فلابد وأن يقضى عقله بإيثار الخلاص، والتوقى من الهلاك، وإذا وردت على قلبه هذه الخواطر، فإنه يضطر إلى العلم بوجوب الشكر عقلا[٢].

والجواب أن نقول: ما قولكم فى العاقل المنهمك فى الشهوات الذى لا يخطر بباله هذه الخواطر فى مدة عمره أصلا ؟ كيف يتوصل إلى إدراك وجوب الشكر ؟[٣] إذ ليس كل إنسان تعرض له هذه الخواطر، كيف لا نقول ذلك ؟ وهذه الخواطر من فعل الله تعالى، لأنه شك، والشك الذى يضاد معرفة الله تعالى قبيح، والله لا يفعل القبيح،[٤] فلابد وأن يكون وقوعها بقدرة العبد، وإذا كان كذلك، فلابد وأن يكون مُلجأ إليها لاسيما على أصلهم[٥] فإن عندهم: من حكم القادر أن يكون مخيراً

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار: ص٧٧ ، ٨٧.

(٢) قارن الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٢٧٠.

(٣) ويعقب إمام الحرمين على هذا الرد بقوله: {وهذا عظيم موقعه على الخصوم}. قارن الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٢٦٨، والاقتصاد للغزالى : ص ٩٣.

(٤) هذا على رأى المعتزلة القائلين بنسبة الأفعال القبيحة إلى العبد اختياراً، لا إلى الله تعالى، وقد قدمنا الكلام فى تلك المسألة قارن الإرشاد: ص ٢٧٠.

(٥) يقصد المعتزلة.

بين الفعل والترك،[1] فثبت بهذا أنه لا يجب وقوع هذه الخواطر، فكيف يتوصل الإنسان الذى هذا حاله إلى إدرك وجوب الشكر ؟.

فإن قيل: هب أن العقل لا يشهد بوجوب الشكر، ولكن العاقل متمكن من الطريقة التى رسمناها، والتمكن من الوصول إلى الواجب يكفى فى صحة الإيجاب عليه.

قلنا: كما أن العاقل لا يُحس من نفسه العلم بوجوب الشكر، مع الغفلة عن الخواطر التى ذكرتموها، كذلك لا يحس من نفسه وجوب النظر، وإخطار الخواطر، فإن حكمتم بوجوب إخطار هذه الخواطر بالبال، وذلك مما ينكرونه، وتحكموا بسقوط الشكر عن العاقل، وذلك ما أردناه.

فإن قيل: إن الله يبعث إلى المكلف ملكاً يذكره، ويقول فى نفسه انظر، ولا تأمن من العقاب[2].

قلنا: هذا باطل لأنا لو راجعنا العقلاء فى ذلك، لم نجد واحداً منهم، يحس من نفسه مكالمة الملك إياه، والواحد منا إذا رجع إلى نفسه، وعلم أن له غفلات مستمرة، وإضراباً عما وجب عليه من الشكر، فلا يحس فى غفلات الغمرات شيئاً مما ذكروه[3].

وأيضاً: فلئن سلمنا لهم ما ذكروه، لكنه لا يقع الاكتفاء بإنذار الملك إياه ما لم يتعرض للخواطر والشكوك فى ارتكاب العقاب، واستحقاق الثواب؛ لأن إنذار

---

(١) وذلك بناءاً على قولهم بأن العبد خالق لأفعاله.

(٢) قارن الإرشاد: ص ٢٧٠، ويلزم إمام الحرمين المعتزلة إثباتهم كلامًا ليس بحروف، وفيه نقض أصلهم فى استبعاد كلام سوى الحروف والأصوات.

(٣) قارن الإرشاد: ص ٢٧١.

الملك بمثابة إنذار واحد من الناس، ثم الإنذار من الواحد منا لا يحمل العاقل على النظر باتفاق منهم، مع أن ذلك مألوف فى طباع أهل الفساد والغفلة، فالذى ادعوه كيف يقع به الاكتفاء ؟ فهذا ضرب من الكلام لا يثبت معه لهم كلام.

ثم لئن سلمنا بأن هذه الخواطر لابد وأن تعترض له، ولكن ليس منها ما يقتضى وجوب الشكر من وجوه:ـ

الأول: وهو أن العاقل إذا خطرت له الخواطر التى أدعيتموها، فإنه لا يقطع باستحقاق العقاب لو ترك الشكر، واستيجاب الثواب لو شكر، بل يتعارض عنده الاحتمالان، ومن لم يقطع بعقاب يلحقه وهو من الحال فى أطيب عيش، فلا يقضى العقل باختيار المتاعب، والإضراب عن اللذات لمنفعة موهومة فى الأجل، ألا ترى أن العقلاء يقتحمون البحار، والأهوال العظيمة التى يستيقنوها لغرض التجارة، فإذا جاز ركوب الأمواج، وتحكيم رياح فى أرواح لابتغاء متاجر وأرباح، ومظنون من نجاح، مع أن الذى يبغونه بالإضافة إلى ما يوهبونه نزر يسير، فكذلك هاهنا، من عرضت له الخواطر التى ذكروها، فله أن يقول: إن الذى اعترض يجوز والراحة واللذة حاصلة، فالعقل يقضى باختيار اللذة الحاصلة على الموهومة[1].

الثانى: وهو أن العبد كما يخطر له ما تقولون، فقد يخطر له: أننى عبد، والمنعم علي مستغن، وكنت مُلكاً له من غير أَذَاىَ، ولا منفعتى، وهذا ظاهر[2].

الثالث: وهو أن النعمة إذا كانت حقيرة بالإضافة إلى المُنعم، فقد يقضى العقل والحالة هذه بالإضراب عن الشكر، كما أن الملك المستولى على أقطار الأرض، لو أنفق على فقير كسرة خبز يابس، فالفقير لو تعرض لذكره والثناء على

---

(١) قارن الاقتصاد فى الاعتقاد: ص ٩٣.

(٢) قارن الإرشاد: ص ٦٩، وهى تقريباً نفس عبارات الرازى هنا.

الملك يُعد مستهزئاً، ويقال له: الأولى بك الإضراب عن هذا الشكر، وجميع ما ينال العبيد من النعم بالإضافة إلى الله تعالى أقل مما فرضناه بالإضافة إلى الملك[1].

واعلم بأن هذه الخواطر سواء كانت صحيحة أو ضعيفة، فلا شك أنها بحيث يتصور خطورها، ويمكن أن يقول عليها بعض العقلاء، ويحسنها، كما أن معظمهم راكنون إلى الشبه، فإذا كان تعويلهم على أن الخواطر تعرض صاحبها للخوف، وقد بينا أنه لا يقتضى الخوف فى العادة، فيسقط جميع ما عولوا عليه،[2] وهذا واضح.

---

(١) قارن المحصول فى علم الأصول للرازى: ١/٢٩ حيث فصّل الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ القول فى أن شكر المنعم غير واجب عقلا، ورد على المعتزلة رداً كافياً شافياً.

(٢) قارن المحصول فى علم الأصول: ١/٣٠.

ونص عبارة الرازى: { هو أن من وصل إلى طريقين، وكان أحدهما آمناً والآخر مخوفاً، فإن العقل يقضى بسلوك الطريق الآمن دون المخوف، وهاهنا الاشتغال بالشكر طريق آمن، والإعراض عنه مخوف، فكان الاشتغال بالشكر أولى }.

والجدير بالذكر أن الأشاعرة رفضوا وجوب شكر المنعم بالعقل، ولكنهم أوجبوه بالشرع، بناءاً على أصلهم من أن أحكام الله تعالى وأفعاله لا تعلل بالأغراض، فله تعالى وتقدس بحكم المالكية أن يوجب ما شاء على من شاء، من غير فائدة ومنفعة أصلا. انظر المحصول فى علم الأصول: ١/٢٨ ــ ٣٣.

الباب الخامس

فـــى صفـــة البقـــاء[1]

---

(١) اختلف الأشاعرة فى صفة البقاء، هل هى صفة زائدة على الذات، أو نفسية، أو سلبية.

فالشيخ الأشعرى ــ رحمه الله تعالى ــ يرى أن البقاء صفة زائدة على الذات، وهو ما أجمعت عليه كتب علم الكلام خاصة لدى المتأخرين.

ولكن الشهرستانى يقول: { إن للأشعرى فى البقاء اختلاف رأى } بمعنى أنه تارة يرى أن البقاء صفة نفسية، وتارة يرى أنه صفة زائدة على الذات.

وترتب على ذلك أن قال الأشعرى بعدم بقاء العرض زمانين، وذلك لأن البقاء معنى وجودى، والعرض معنى قائم بالجوهر، فلو بقي العرض زمانين لكان باقياً ببقاء، وللزم قيام المعنى بالمعنى، وهو محال، ومن ثم فقد ذهب الأشعرى إلى أن العرض ينعدم فى الزمان الثانى بذاته، وينعدم الجوهر بإمساك الأعراض عنه.

وبعد الأشعرى انقسم أتباعه إلى قسمين:ــ

قسم يقول برأى الأشعرى من أن العرض لا يبقى زمانين ولكنهم رفضوا قول شيخهم فى كون البقاء صفة وجودية زائدة.

وقسم يقول ــ وعلى رأسهم الرازى وسائر متأخرى الأشاعرة ــ أن الأعراض باقية ماعدا الأصوات.

وذهب جمهور الأشاعرة إلى أن البقاء صفة نفسية للبارى تعالى، وليست زائدة على ذاته تعالى، وبرز هذا بوضوح عند الباقلانى، وإمام الحرمين، والرازى، والآمدى وغيرهم.

بينما ذهب متأخرو الأشاعرة إلى اعتبار البقاء صفة سلبية بمعنى أنها تنفى عن البارى تعالى معنى لا يليق بذاته تعالى، وعرفوها بأنها: عدم الآخرية للوجود، أو عدم اختتام الوجود، ولهم على ذلك دليل حاصله: لو جاز عليه تعالى العدم، لاستحال عليه القدم، وفى ذلك

مذهب شيخنا أبى الحسن ﷺ والأكثرين من أصحابه أن البقاء صفة زائدة على الذات[١] شاهداً كان أو غائباً، ومذهب القاضى وإمام الحرمين، والأكثرين من المعتزلة: أن الباقى باق لنفسه شاهداً كان أو غائباً،[٢].

ومذهب الكعبى ومتبعيه إثباته شاهداً ونفيه غائباً،[٣] وهو اختيار الإمام والدى رحمه الله تعالى[٤].

يقول صاحب الجوهرة: وكل ما جاز عليه العدم عليه قطعاً يستحيل القدم.

للمزيد من التفاصيل انظر:ـ شرح المواقف: ٨/١٠٦، وشرح المقاصد: ٢/٨٩، والملل والنحل: ٢/١٢٢، وهوامش على النظامية: ص١٦٨، والإرشاد لإمام الحرمين: ص ٧٨، وغاية المرام للآمدى: ص ١٣٦، وحاشية الأمير على الجوهرة: ص ٦٢ ـ ٦٤، وشرح البيجورى على الجوهرة: ص٣٥.

(١) انظر أصول الدين للبغدادى: ص ١٢٧، وقارن التمهيد للباقلانى: ص ١٤.

(٢) انظر الإنصاف للباقلانى: ص ٣٧، والإرشاد لإمام الحرمين: ص ١٣٨ ـ ١٤٠، ولمع الأدلة له أيضا: ص ٨٥،والاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى: ص ١٩، والمقصد الأسنى له أيضا: ص ٩٦.

ولتحقيق رأى المعتزلة انظر: المحيط بالتكليف للقاضى عبد الجبار: ص ١٤٦، والمغنى له أيضاً: ٥/ ٢٣٦ ـ ٢٣٧، والأربعين للرازى: ص ١٧٨.

(٣) لتحقيق رأى الكعبى انظر: أصول الدين للبغدادى: ص ١٢٨.

(٤) هو والده الإمام ضياء الدين بن عمر أحد العلماء الأشاعرة فى العقيدة، والفقهاء الشافعية فى الفروع، قال عنه السبكى إنه: { فصيح اللسان، قوى الجنان، فقيهاً أصولياً متكلماً صوفياً خطيباً محدثاً أديباً، له نثر فى غاية الحسن، تحكى ألفاظه مقامات الحريرى، من حسنه وحلاوته ورشاقة سجعه }.

خلف ولدين: أحدهما الإمام فخر الدين، والآخر وهو الأكبر سناً، وكان يلقب بالركن، وصفه الإمام الرازى فى كتبه بالإمام السعيد، ويثنى عليه ويذكر أنه شيخه وأستاذه، له تصانيف عديدة من أهمها: { غاية المرام فى علم الكلام} فى مجلدين، قال عنه السبكى إنــــه { من أنفس كتب أهل السنة وأشدها تحقيقاً، } توفى رحمه الله تعالى سنة ٥٥٩ هـ. انظر:

والمعتمد لمثبتى البقاء أن قالوا: الجوهر قد استمر مع جواز ألا يستمر، فلابد له من مقتضى لولاه لما كان وجوده أولى من عدمه،[1] واعلم أن هذا الكلام يستدعى إثبات أصلين:ــ

أحدهما: أن الجوهر يجوز استمراره، والخلاف فيه مع النظام،[2] والذى يدل عليه:ــ

أن الجوهر لو استحال وجوده فى الحالة الثانية لكانت استحالته إما أن تكون لذاته أو لأمر لازم لذاته، ويلزم منه عدمه حالة حدوثه ووجوده فى الحالة الثانية، لوجوب ملازمة العلة معلولها، وإما أن يكون لصفة غير لازمة له، ويلزم منه جواز استمراره، فتقدم عدم تلك الصفة، وذلك هو الذى قلناه،[3] بخلاف الأعراض، فإن بقائها إنما يكون لأجل بقاء قائم بها على ما سنبين إن شاء الله تعالى، وقيام المعنى بالمعنى مستحيل، فلأجل ذلك حكمنا باستحالة بقاء الأعراض[4].

والأصل الثانى: أن الأجسام حالة استمرارها ممكنة الوجود، والخلاف فيه

طبقات الشافعية: ١/٧٨٤، وعيون الأنباء لابن أبى أصيبعة: ٢/٣٥، وهدية العارفين ١/٧٨٤، ونهاية العقول للرازى: ١/٢٥٨ ــ أ ، والتفسير الكبير، ١/١٠١، و ١٣/٤٢ و ١٢٣.

(١) قارن الإرشاد لإمام الحرمين: ص ١٣٩، والأربعين للرازى: ص ١٧٨.

(٢) ابراهيم ابن سيار بن هانئ النظام، تقدمت ترجمته. ورأيه ينبنى على أن الجواهر مؤلفة من أعراض مجتمعة، والأعراض غير باقية، ومن ثم فالجوهر لا يجوز استمراره. انظر الملل والنحل: ص ٥١، والأربعين للرازى: ص ١٧٩.

(٣) قارن نهاية العقول: ١/ ٧٨ ــ أ ، والأربعين للرازى: ص ١٧٩.

(٤) يرى الرازى هنا ــ تبعا للشيخ الأشعرى ــ القول باستحالة بقاء الأعراض، وبتعبير آخر أن العرض يبقى زمانين، ولكنه بعد ذلك خالف هذا الكلام، وذهب إلى أن الأعراض باقية ماعدا الأصوات. انظر المحصل: ص ١١٤، والأربعين: ص ١٧٩.

مع الجاحظ[١] وابن الراوندى،[٢] والذى يدل عليه :ـ

أن وجود الجوهر فى الحالة الثانية عين وجوده فى الحالة الأولى، ثم هو حالة الحدوث ممكن بدليل:ـ جواز وجوده مع عدم ما يُقدر مثلا له وصحة لغيره، ووجوب افتقاره إلى الفاعل، ووجوب أن يكون مسبوقاً بالعدم، فكذلك حالة الاستمرار؛ لأن إمكانه إما أن يكون لذاته، أو للوازم ذاته، أو اقتضاه لعارض غير لازم، فكان الكلام فى إمكان عروض ذلك العارض له، كالكلام فى نفس الإمكان، فإن اقتضاه لعارض آخر تسلسل إلى غير نهاية، وإن اقتضاه لذاته، فيجب أن يقتضيه دائماً، وهو يقتضى الإمكان لذاته، فيلزم أن تكون الذات دائماً ممكنة، فثبت افتقار الجوهر حالة استمراره إلى مقتضى يقتضيه، وذلك المقتضى إن كان ذاته أو أمر لازم لذاته، لزم استحالة عدمه، وأن يكون باقياً حال حدوثه، وذلك محال، فإذن المقتضى أمر لازم لذاته، ثم لا يخلو إما أن يكون عدمياً أو وجودياً، فإن كان عدمياً، فإما أن يكون عدم معنى يوجب عدمه، أو عدم تعلق قدرة الفاعل بإعدامه، والأول مذهب المعتزلة؛[٣] لأنهم يقولون: الجوهر يبقى إلى أن يخلق الله تعالى

---

(١) يرى الجاحظ أن الجواهر واجبة الوجود، وقال: باستحالة عدم الجواهر، فالأعراض تتبدل، والجواهر لا يجوز أن تفنى. انظر الملل والنحل: ص ٦٤.

(٢) هو أحمد بن يحيى ابن إسحاق أبو الحسين الراوندى، مات مصلوباً ببغداد سنة ٢٩٨ هـ، فيلسوف مجاهر بالإلحاد، اشتهر بالزندقة وآرائه التى أنكرها عليه العلماء حتى رموه بالكفر، له ما يزيد عن مائة وأربعة عشر كتاباً منها: { فضيحة المعتزلة } و { كتاب الدامغ } و { كتاب الزمرد } و { كتاب التاج } وغير ذلك. انظر ترجمته فى: البداية والنهاية لابن كثير: ١١/١١٢، والملل والنحل: ١/٨١، والأعلام للزركلى: ١/٢٦٧ وغير ذلك

(٣) هذا هو رأى الجبائيين، انظر الملل والنحل للشهرستانى: ص٦٦، والأربعين للرازى: ص ١٨٠.



عرضاً لا فى محل يوجب عدمه[1] وذلك باطل عندنا؛ لأن الضد الحادث إما أن يوجب انتفاء الضد الباقى، أو يصحح انتفاؤه، ومحال أن يكون مصححاً؛ لأنه يلزم صحة طروء الضد الحادث، مع أنه لا ينعدم الضد الباقى، لجواز وجود المصحح مع عدم ما يصححه، ولأنه لو كان السواد الحادث يصحح انتفاء البياض الباقى، لزم أن لا تكون الحمرة مصححه لانتفائه، إذ الشيء إذا كان مشروطاً بشيء استحال اشتراطه بضد شرطه؛ لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط، أو الجمع بين الضدين[2] ومحال أن يكون موجباً؛ لأنه يلزم منه أن يكون كل ضد مسبوقاً بالآخر إلى ما لا نهاية، حتى يكون حدوث الحادث فيه سبباً لانعدام الباقى، وإلا لزم انفكاك العلة عن المعلول، وذلك محال، وأن يكون إنتفاء كل ضد سواء كان باقياً أو غير باق بضد آخر يحصل عقيبه، وإلا لزم انفكاك العلة عن المعلول، وذلك محال، ولأنه لو كان انتفاء البياض الباقى معللا بوجود السواد الحادث لاستحال تعليله بضد السواد، لاستحالة تعليل حكم واحد بعلل متضادة، ويلزم منه أن لا تكون الحمرة منافية للبياض، وذلك محال.

ولأنه ليس انعدام الجوهر الباقى بالفناء الحادث بأولى من انعدام الفناء الحادث بالجوهر الباقى، إذ الشيء كما أنه حالة الحدوث متعلق السبب، فكذلك حالة الاستمرار، ويلزم منه انتفاء الفناء حالة حدوثه، وذلك محال.

وأما القول بأن الجوهر يبقى لأن الفاعل ما أعدمه فهو باطل؛[3] لأن القدرة

---

(١) انظر المحيط بالتكليف للقاضى عبد الجبار: ص ١٤٦ وما بعدها.

(٢) قارن نهاية العقول: ١/٨٩ ـ أ، وقارن أبكار الأفكار للآمدى: ٢/٤٤٤ وما بعدها. والواضح أن الرازى هنا يضعف قول شيخه الأشعرى، ويفند دليله ليصل إلى رأيه الخاص الذى سنفصله فيما بعد.

(٣) هذا هو رأى القاضى الباقلانى رداً على شيخه الأشعرى فى إثبات البقاء حيث استدل بدليل

صفة مؤثرة، والانعدام نفى محض، فيستحيل أن يكون من أثر القدرة، واعلم أنا قد بينا فساد هذه المقالة من وجه آخر فى باب حدوث العالم،(١) فثبت أن المقتضى لاستمراره ليس أمراً عدمياً، فإذن هو من الأمور الوجودية ، وذلك إما أن يكون أمراً يوجب استمراره ، أو تعلق قدرة الفاعل به حالة استمراره، وهذا الثانى محال؛ لأن الباقى لا يكون مقدوراً، أما الأول فلا يخلو: إما أن يكون بمعنى يصح قيامه به حالة حدوثه، أو معنى لا يصح قيامه به حالة حدوثه.

أما الأول : فهو مذهب القاضى لأن عنده الجوهر تبقى الأكوان به،(٢) ومذهب إمام الحرمين أنه يبقى لقيام جميع الأعراض به،(٣) وهذه المذاهب باطلة.

لأن هذه المعانى إما أن تكون شرطاً لاستمرار الجوهر، أو موجباً له، وإن كانت شرطاً لزم قيامها بذات البارى تعالى وبصفاته لكونها باقيات، واستحالة وجود المشروط بدون الشرط، ولأن الشرط أبداً يصحح وجود المشروط وعدمه، ويلزم منه صحة أن يكون الجوهر باقياً حالة حدوثه، غير باق حالة استمراره، وذلك محال، ولأن الشرط يصح وجوده مع عدم المشروط، فكان يجب صحة هذه الأعراض مع عدم الجوهر(٤).

حاصله: لو بقى بنفسه من غير بقاء، لما تصور عدم الجوهر ، واللازم ممتنع، فالملزوم مثله. انظر أبكار الأفكار للآمدى: ١/٤٤٦ ــ ٤٤٧.

(١) انظر ص: ٣٦ وما بعدها.

(٢) انظر التمهيد للباقلانى: ص ١٤ وما بعدها، والإنصاف: ص ٣٧، والأربعين للرازى: ص ١٨٠.

(٣) قارن الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٧٨، وص ١٣٨ ــ ١٤٠.

(٤) قارن المحصل: ص ١١٤، وأبكار الأفكار للآمدى: ١/٤٤٨ وما بعدها، والأربعين للرازى: ص ١٨٠ ــ ١٨١.

ولئن قيل بأنها أيضا مشروطة بالجواهر، فالجواب: أنه يلزم اشتراط كل واحد منهما بصاحبه وذلك محال، وإن كان موجباً، لزم قيام الأعراض بذات الباري تعالى وبصفاته، لاستحالة ثبوت المعلول مع عدم العلة، وذلك محال[١].

ولأنه يلزم وجوب أن يكون باقياً حالة حدوثه، ولأن تلك المعاني إن كانت باقية لزم افتقارها إلى بقاء آخر، ويفضي إلى التسلسل، وإن لم تكن باقية مع أنها علة الجوهر، لزم استحالة بقاء الجوهر لاستحالة بقاء علته، فثبت أن المقتضي لاستمرار الجوهر معنى لا يجوز قيامه به حالة حدوثه، وذلك هو البقاء، هذا أقوى ما يمكن أن يحتج به مثبتوا البقاء[٢].

وأما نفاة البقاء فلهم حجج:ـ[٣]

فمما احتجوا به أن قالوا: وجود الجوهر في الحالة الأولى غير وجوده في الحالة الثانية، ثم في الحالة الأولى لا يفتقر إلى معنى يقتضي وجوده، فكذلك في الحالة الثانية[٤].

ولقائل أن يقول: إن لزم من استغناء الجوهر ــ عن ــ[٥] معنى يقتضي

---

(١) هذا بناءاً على الأصل الأشعري القائل بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، وهو الحق.

(٢) قارن أبكار الأفكار للآمدي حيث عرض بالتفصيل لحجج الشيخ الأشعري ومن تابعه في إثبات البقاء صفة زائدة على ذات الباري تعالى، ثم ضعفها جميعاً تبعاً للرازي. انظر المحصل: ص ١٧٤ ــ ١٧٥، وأبكار الأفكار للآمدي: ١/ ٤٤٠ ــ ٤٤٨، والأربعين: ص ١٨١ ــ ١٨٢.

(٣) يقصد القاضي الباقلاني، وإمام الحرمين ، وأكثر المعتزلة.

(٤) انظر الإرشاد لإمام الحرمين: ص ١٣٨ ــ ١٤٠، وأبكار الأفكار للآمدي : ١/ ٤٤٨ ــ ٤٤٩.

(٥) زيادة ليست في الأصل يقتضيها السياق.

وجوده حالة حدوثه ــ لزم ــ[1] استغناؤه عنه حالة استمراره، ولزم من افتقاره إلى الفاعل حالة حدوثه افتقاره إليه حالة استمراره وذلك لا مخلص منه.

ومما احتجوا به أن قالوا : الجوهر لا يفتقر إلى البقاء فى كونه مستمراً، ألا ترى أنه لا يحتاج إليه فى حالة الحدوث، ويلزم منه افتقار كل واحد منهما إلى الآخر، وذلك محال[2].

والمختار عندنا[3] أن المقتضى لاستمرار الجوهر استمرار المقتضى لحدوثه، فإذا تعلقت قدرة الله تعالى بإيجاد شىء ، واستمر التعلق ، فإنه يبقى ذلك الشىء لاستمرار التعلق، فعلى هذا الباقى مقدور عندنا، والذى يميز ذلك: أنا قد بينا

---

(١) زيادة ليست فى الأصل يقتضيها السياق.

(٢) قارن المحصل للرازى : ص ١٧٤.

(٣) خالف الإمام الرازى شيخه الأشعرى، وذهب إلى أن الله تعالى باق لذاته متابعاً فى ذلك: القاضى الباقلانى وإمام الحرمين، واستدل الرازى على رأيه بأدلة حاصلها:ــ

أ ــ أنه تعالى واجب الوجود لذاته، ووجوب الوجود يعنى انتفاء جواز العدم، ولا يرجع ذلك إلى ثبوت صفة له، والواجب لذاته يمتنع أن يكون واجباً لغيره، فيمتنع كونه باقياً بالبقاء.

ب ــ لو كان تعالى باقياً بالبقاء، لكان كون بقائه إن كان لبقاء آخر لزم التسلسل، وإن كان لبقاء الذات لزم الدور، وإن كان لنفسه فحينئذ يكون البقاء باقياً لنفسه، والذات باقية ببقاء البقاء، فكان البقاء واجب الوجود لذاته، والذات واجبة الوجود لغيره، فحينئذ تنقلب الذات صفة، والصفة ذاتاً، وهو محال. انظر المحصل: ص ١٤٧، ١٧٥، والمعالم فى أصول الدين: ص ٦٩، والأربعين: ص ١٧٨ ــ ١٨٢. وقارن شرح المواقف: ٣/ ٨٧ وما بعدها وشرح المقاصد: ٣/١٢١ وما بعدها.

والحق هو ما ذهب إليه متأخرو الأشاعرة من أن البقاء صفة سلبية، ومعناها: عدم الآخرية للوجود، أو عدم اختتام الوجود كما سبق بيانه.

افتقار الجوهر حالة استمراره إلى مقتضى، وأفسدنا جميع الأقسام سوى الفاعل، فيجب أن يكون المقتضى لاستمراره هو الفاعل، وأيضا: فلأن وجود الجوهر فى الحالة الأولى غير وجوده فى الحالة الثانية، وقد تبين افتقاره إلى الفاعل حالة الحدوث، فوجب افتقاره إليه حال حدوثه.

وأيضا: فلأنا قد بينا أن كائنِيَّة الأجسام إنما تحصل بالفاعل، وبينا أن القدرة الكائِنيَّة تتضمن القدرة على الكائن، فوجب أن يكون البارى قادراً على الجسم حالة إستمراره، وذلك هو الذى قلناه[1].

واعلم أن لنفاة البقاء غائباً[2] شبه عليها يعولون، وبها يصولون، وذلك أن قالوا:ـــ

لو كان الباقى غائباً باقياً ببقاء، لزم أن تكون صفات الله تعالى باقيات ببقاء قائم بها، ويلزم منه قيام المعنى بالمعنى، ولأن بقاءَه أيضا باق، فيلزم افتقاره إلى بقاء آخر، والكلام فيه كالكلام فى الأول فيتسلسل، وذلك محال[3].

قالوا: ولا يقال الصفات تبقى ببقاء الذات، لأنه لو جاز ذلك، لجاز أن تُعلم الصفات بعلم الذات، وتقدر بقدرتها، وتحيا بحياتها، فتكون كل واحدة من تلك الصفات عالمة قادرة حية، وتكون كل واحدة منها إلهاً، وذلك محال، ويلزم أيضاً بقاء الأعراض لبقاء محلها، وذلك عندكم محال[4].

فنقول: الفرق بين الصورتين أن البقاء إذا قام بذات البارى تعالى، وأوجب

---

(١) قارن ما سبق.

(٢) يقصد الكعبى ومن تابعه.

(٣) قارن شرح المقاصد: ٣/١٢٢، والأربعين: ص ١٨٢.

(٤) قارن المرجع السابق: ٣/١٢٣.

له أن يكون باقياً، والصفات تلازم الذات، فيجب أن تبقى الصفات، إذ لو لم تبق مع كون الذات باقية، لارتفعت الملازمة بينهما، وذلك محال، فلهذا المعنى صحَّ أن تبقى الصفات ببقاء الذات، لكن لا يلزم من كون أحد المتلازمين عالماً أو قادراً أن يكون الآخر كذلك، كالجوهر والعرض، فإنه لا يلزم من عدم تحيز العرض أن يشاركه الجوهر فى ذلك، كذلك هاهنا[١].

فإن قيل: لو كان البقاء يبقى ببقاء الذات، والذات باقية لأجل البقاء، لزم احتياج كون كل واحد منهما إلى الآخر فى كونه باقياً[٢].

قلنا: الذات إنما تبقى لأجل قيام البقاء بها، والبقاء إنما يبقى لملازمته الذات الباقية، وملازمة الذات للبقاء ليس حكماً مستفاداً من البقاء، فلا يلزم الدور،[٣] وخرج على هذه النكتة بقاء الأعراض لبقاء محالِّها، إذ الأعراض لا تلازم محالَّها، فلا يلزم من بقاء محالِّها بقاؤها،[٤] وهذا واضح.

---

(١) قارن شرح المقاصد: نفس الصفحة، ونسبه إلى الأستاذ، وأصله للشيخ الأشعرى.

(٢) قارن المحصل للرازى: ص ١٧٥.

(٣) قارن أبكار الأفكار للآمدى: ١/٤٤٤ وما بعدها.

(٤) انظر المحصل: ص ١١٤.

أما الخاتمة

فهى

تشتمل على فصول

الفصل الأول

فى أنَّ اللهَ واحدٌ لا شريكَ له[1]

---

(١) صفة الوحدانية هى بحق شعار الإسلام، وقد اهتم بها المتكلمون اهتماماً كبيراً، وذلك لمواجهة القائلين بتعدد الآلهة ، ومن شدة حرص المتكلمين على إثبات الوحدانية لمولانا تعالى وتقدس أثبتوا الوحدانية له تعالى فى الذات والصفات والأفعال:

ومعنى وحدانية الذات: أى أن ننفى عنها الكم المتصل، وهو تركب ذاته تعالى من أجزاء ، وكذلك ننفى الكم المنفصل بمعنى: أن تكون ثمة ذات مماثلة لذاته تعالى.

ومعنى وحدانية الصفات: أن صفاته تعالى منفى عنها الكم المتصل، وهو تعدد كل صفة من صفاته، وكذلك منفى عنها الكم المنفصل، وهو أن يكون لغيره مثل صفاته تعالى.

ومعنى وحدانية الأفعال: أن ننفى عنه تعالى أن يكون غيره مشاركاً له فى فعل من أفعاله، فهو المؤثر فى كل شىء ابتداءً، ولا مؤثر سواه فى شىء من الأشياء.

ولكن هل صفة الوحدانية صفه نفس أم صفة معنى ؟.

الحق أنها ليست صفة معنى ، بمعنى: أن كون الواحد واحداً لا يرجع إلى معنى زائد على الذات، وعليه فهى صفة نفس، ولكن هل تتعلق بالنفي أو بالإثبات؟.

ذهب جمهور الأشاعرة إلى أنها صفة نفس تتعلق بالإثبات حيث تثبت التفرد لله تعالى فى كل ما يتصل به ذاتا وصفاتٍ وأفعالا.

ويرى إمام الحرمين فى النظامية أنها صفة سلبية، وتابعه على ذلك متأخرو الأشاعرة.

لمزيد من التفاصيل : انظر: هوامش على النظامية: ص٢٠٠، والسنوسى: ص٨٩، وص١٦١، وشرح البيجورى على الجوهرة: ص٣١ ـــ ٣٢، ونهاية الإقدام للشهرستانى: ص٩٠، والاقتصاد للغزالى: ص٤٥، والنظامية لإمام الحرمين:ص٩.

وقارن رأى الأشاعرة ومن تابعهم برأى ابن تيمية ومدرسته حيث من رأيهم القول بوجود

اتفق العقلاء على استحالة موجودين متماثلين واجبى الوجود.

والثنوية[1] أثبتوا النور والظلمة، ونسبوا الخيرات كلها إلى النور، والشرور كلها إلى الظلمة[2]، والمجوس[3] أثبتوا الإله، وزعموا أنه عرضت له فكرة ردية، فتولد منها شيطان هو أصل جميع الشرور[4].

والحجة المشهورة فى إثبات الوحدانية أن يقال:ـــ[5]

نوعين من التوحيد: أ ــ توحيد الربوبية. ب ــ توحيد الألوهية.

انظر الموافقة لابن تيمية: ٢/١٣٤ ــ ١٣٨، واجتماع الجيوش الإسلاميه لابن القيم: ص ٣٣ ــ ٣٥.

(١) الثنوية هم: أصحاب الاثنين الأزليين أى يقولون بإثنينية الإله، زعموا أن النور والظلمة أزليان قديمان: وقالوا بتساوى الاثنين فى القدم، واختلافهما فى الجوهر والطبع والحيز والمكان والأجناس والأبدان والأرواح، انقسموا إلى فرق عدة منها: المانوية، والمزدكية، والديصانية، والمرقونية، والتناسخية، وغيرهم، والجدير بالذكر أن القائل بأن: فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة، هم المانوية والديصانية. انظر الملل والنحل: ص٢٤٥، والتبصير: ص١٤٩.

(٢) لتحقيق رأيهم. انظر: أبكار الأفكار للآمدى: ٢/٢٧٦ وما بعدها، وشرح المواقف: ٨/٤٩-٥٠. وما بعدها، وشرح المقاصد: ٣/٢٧ وما بعدها.

(٣) المجوس هم: كالثنوية يقولون بأن أصل العالم هو النور والظلمة، ولكن ينسبون الخير إلى الإله، وينسبون الشر إلى الشيطان، وقد انقسموا إلى عدة فرق أهمها: الكيومرثية، والزروانية، والمسخية، والزرادشتية. انظر الملل والنحل: ٢/ ٣٨ ــ ٥٩، وأبكار الأفكار: ٢/٢٧٨ وما بعدها.

(٤) لتحقيق رأيهم انظر: أبكار الأفكار: ٢/٢٧٨ وما بعدها، وشرح المواقف: ٨/٥٠. وما بعدها، وشرح المقاصد: ٣/٢٧ وما بعدها.

(٥) يلاحظ تضعيف الرازى لحجة المتكلمين على إثبات الوحدانية ويسميها: الحجة المشهورة.



والجدير بالذكر أن المتكلمين قد استدلوا على وحدانية البارى تعالى بدليل التمانع المأخوذ من قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ (الانبياء: ٢٢) وحاصله:ــ

لو فرض وجود إلهين كل منهما متصف بصفات الألوهية ــ كالعلم والقدرة والإرادة ــ فإما أن تتفق إرادتهما، أو تختلفا، وكلاهما محال، فوجود إلهين محال.

فمثلاً: لو تعلقت إرادة أحدهما بخلق شىء مثلا، وتعلقت إرادة الآخر بعدم خلقه، فالاحتمالات العقلية ثلاثة:ــ

أ ــ إما أن ينفذ مرادهما معاً، وهو محال، لاجتماع النقيضين.

ب ــ وإما ألا ينفذ مرادهما معاً، وهو محال، لأنه رفع للنقيضين، فيلزم عجزهما، وهو محال.

ج ــ وإما أن ينفذ مراد أحدهما دون الآخر، وهذا يستلزم عجز من لم تنفذ إرادته، مما يلزم كون الثانى عاجزاً أيضا، لفرض المساواة بينهما.

انظر: محاضرات فى التوحيد لأستاذنا الدكتور الصافى: ص٥٤، واللمع للأشعرى: ص ٢٠،٢١ ، والتمهيد للباقلانى: ص ٤٦، ١٥١- ١٥٢، والإرشاد لإمام الحرمين: ص ٣٥، وشرح المواقف: ٤٢/٨ ــ ٤٣، وشرح العقائد النسفية وحواشيه: ص ٢١٦ ــ ٢٢٩، والمغنى للقاضى عبد الجبار ٢٤١/٤ وما بعدها، والتوحيد للماتريدى: ص ١٠ ، وص ٤٣

والجدير بالذكر أن بعض الأشاعرة كالإمام الغزالى قد نقد هذا الدليل من حيث إمكان الاتفاق بين الإلهين، موضحاً أن الآية لا تحتوى على قياس شرطى منفصل لا يعدو إلا احتمالا واحداً. انظر إلجام العوام: ص ٢٧ ــ ٢٨.

وممن نقد هذا الدليل أيضا الآمدى معتبراً إياه ليس هو البرهان العقلى القطعى، وليس بالدليل الشرعى الذى نّبه عليه القرآن الكريم.

وممن نقده أيضا العلامة السعد التفتازانى وقال: إنه دليل خطابى إقناعى لا برهانى، موضحاً أنه من الممكن أن يحتوى القرآن الكريم على ذلك أحياناً، الأمر الذى عابه عليه سائر متأخرى الأشاعرة.

انظر شرح العقائد النسفية وحواشيها: ص ٢٢٢ وما بعدها، وحاشية الأمير: ص ٧٣ ــ ٧٦.



لو قدرنا إلهين لكان لا يخلو: إما أن يصح اختلافهما فى الإرادة أو لا يصح، ومحال أن لا يصح؛ لأنا إذا قدرنا أحدهما منفرداً، فإنه يصح أن يريد تحريك جسم معين، وإذا قدرنا الآخر أيضا منفرداً فإنه يصح منه أن يريد تسكين ذلك الجسم فى ذلك الوقت، وإذا صح ذلك فى حالة الانفراد وجب أن يصح حالة الاجتماع إذ ليست تؤثر ذات أحدهما فى ذات الآخر، ولا صفة من صفاته أثرت فى صفات الآخر، وإذا بقيا على ما كان عليه حالة الانفراد، لزم منه صحة الاختلاف بينهما، ولأنه لو امتنع على إحدى الإرادتين، أو عليهما جميع التعلق بما يصح تعلقهما به حالة الانفراد، لأجل وجود الإرادة الأخرى، لزم قيام كل واحدة من الإرادتين بالأخرى، لوجوب قيام العلة بمن له الحكم، ولزم أيضا قيام المعنى بالمعنى، ولأنه يلزم تضاد الإرادتين على محلين، وقد بينا أن إرادة الله تعالى قديمة(١)، فثبت صحة وقوع الاختلاف بين الإلهين(٢).

فإذا قدرنا أن أحدهما أراد تحريك جسم، والآخر تسكين ذلك الجسم:ــ

فإما أن يحصل المرادان جميعاً، فيكون الجسم الواحد ساكناً متحركاً، وذلك محال، أو يحصل أحد المرادين دون الآخر، فيكون الذى حصل مراده هو الإله، والثانى يكون عاجزاً، وذلك محال؛ لأن العجز عن الشىء يقتضى صحة كون المعجوز عنه مقدوراً لمن عجز عنه، ألا ترى أن الأجسام لما لم يصح اقتدارنا عليها، لا جرم لسنا عاجزين عنها، وكذلك الجمع بين الضدين لما لم يصح أن يكون مقدوراً، لا جرم لم يكن البارى تعالى عاجزاً عنه، فلو قُدّر قديم عاجز عن شىء، وجب صحة اقتداره عليه، وإذا كان كذلك، فاختصاصه بالعجز دون القدرة يستدعى

---

(١) انظر ص: ١٢٢ وما بعدها.

(٢) انظر الأربعين: ص ٢١٤ وما بعدها، والمحصل: ص ١٩٣ ــ ١٩٤، والمعالم: ص ٧٩ ــ ٨٠.

مُخصصاً، فأما القادر على الشيء فلا يلزم منه صحة اتصافه بالعجز، فلا يفتقر اتصافه بالقادرية إلى مقتضٍ ومخصص[1].

وأيضا فالذات القابلة للشيء قابلة لضده إن كان ضد على التحقيق، ويلزم منه صحة اتصاف كل واحد منهما بالقدرة والعجز على البدل، فتخصيص أحد الذاتين بالقدرة، والآخر بالعجز يستدعى مُخصصا، وذلك على البارى تعالى محال، ولأنه ليس مراد أحدهما بالحصول بأولى من مراد الثانى، فيلزم حصولهما جميعاً، أو استحال حصولهما جميعاً، وقد بينا أنه محال[2].

فإن قيل: الإرادة إنما تتعلق بإيقاع ما تعلق العلم بوقوعه، وإذا علم أحدهما وقوع أحد المرادين، فلابد وأن يكون الآخر عالماً بوقوع ذلك الشيء، وإذا كان علم واحد منهما متعلقاً بوقوع شيء بعينه استحال أن يريد أحدهما خلاف ما علم وقوعه، فعلى هذا يستحيل اختلافهما فى الإرادة[3].

قلنا: العلم تابع للمعلوم، فالعلم بوقوع الشيء تابع لوقوعه، ووقوع الشيء ليس لذاته، وإنما هو لأجل تعلق القدرة والإرادة القديمتين بإيقاعه، فعلى هذا العلم بوقوع الشيء موقوف على وقوعه الموقوف على تعلق الإرادة والقدرة المتعلقتين به، فلو كانت إرادة وقوع الشيء موقوفة على العلم بوقوعه، للزم افتقار كل واحد منهما إلى

---

(١) قارن الخمسين فى أصول الدين للرازى: ص ٣٧٣، ونهاية العقول: ٧٩/٢ ــ ب، والمطالب العالية ١٩٤/١، ويقول عنه الرازى فى المرجع الأخير: { أقواها وأعلاها } أى من الأدلة الدالة على وحدانية الله تعالى.

(٢) قارن أبكار الأفكار للآمدى: ٢٨٠/٢، والشامل لإمام الحرمين: ص ١٧٨، وأسرار التنزيل للرازى: ص ٤٥.

(٣) قارن نهاية الإقدام للشهرستانى: ص ٩٤.

الآخر، وذلك يفضى إلى الدور[1].

واعلم أن هذه الدلالة مبنية على صحة وقوع الاختلاف بين الإلهين، فلو منع مانع من ذلك، فما جوابهم عنه؟[2] وقولهم: لو انفرد أحدهما صحت منه إرادة الحركة، ولو انفرد الآخر صحت منه إرادة السكون، وإذا صح ذلك حالة الانفراد لزم صحته حالة الاجتماع.

فنقول: أخبرونا عن أحد الإلهين لو انفرد هل كان قادراً على إيجاد الحركة؟ فلابد من الاعتراف به، والإله الآخر أيضا لو انفرد، هل كان قادراً على إيجاد السكون؟ فلابد من الاعتراف به.

فنقول: هل يلزم من صحة ذلك حالة الانفراد صحته حالة الاجتماع؟ فإن قالوا: لا، قيل لهم: فإذا جاز أن يمتنع على القدرتين حالة الاجتماع مالا يمتنع

---

(١) قارن المرجع السابق: نفس الصفحة.

(٢) أجاب متأخرو الأشاعرة عن ذلك أنه بفرض احتمال اتفاق الإلهين على شىء واحد، فهو باطل أيضا؛ لأن الاحتمالات العقلية حينئذ أربعة:ــ

أ- أن يوجداه معاً على سبيل الاستقلال فى وقت واحد، وهو محال؛ لأنه يؤدى إلى اجتماع مؤثرين على أثر واحد.

ب ــ أن يوجداه معاً على سبيل الترتيب، بأن يوجده أحدهما ثم يوجده الآخر، وهو محال، لأنه تحصيل حاصل.

ج ــ أن يوجداه على سبيل المعاونة، وهو محال أيضا، لأنه يلزم منه أيضا عجز كل منهما، واحتياجه إلى الآخر.

د ــ أن يوجداه على سبيل التقسيم، بأن يوجد أحدهما بعضه، والآخر بعضه، وهو محال؛ لأنه يلزمه أيضا عجز كل منهما.

انظر محاضرات فى التوحيد لأستاذنا الدكتور الصافى: ص ٥٤ وما بعدها، واقتناص العوالى لأستاذنا الدكتور: محمد ربيع جوهرى: ص ١٣٨ ــ ١٣٩.

عليهما حالة الانفراد، فلم لا يجوز أن يمتنع على الإرادتين حالة الاجتماع، ولا يمتنع عليهما حالة الانفراد، وإن قالوا: نعم، قيل لهم: فقد جوزتم حصول الضدين فى المحل الواحد، وهذا مع استحالته يبطل دليلهم؛ لأنه إنما يلزم عجز أحدهما أن لو امتنع عليه حالة الاجتماع ما صح منه حالة الانفراد؛ ولو كان كل واحد منهما قادراً على تحصيل مراده حاله الاجتماع فلا يلزم العجز، ولأن المحل قابل للسواد وحده وللبياض وحده، ولا يلزم من صحة قبوله لهما على البدل صحه قبوله لهما على الجمع فكذلك هاهنا،[1] وهذا سؤال واقع، ولعلنا نجيب عنه فى موضع آخر.

فأما الدلالة المعتمدة على الوحدانية،[2] فإنها تستدعى تقديم مقدمة وهى:ـــ

أن وجوب الوجود صفة إيجابية لا سلبية، وذلك أيضاً ــ يستدعى ــ[3] تقديم مقدمتين:ـــ

أحدهما: أن وجوب الوجود لابد وأن يكون داخلا فى حقيقة واجب الوجود؛ لأنه لو لم يكن داخلا فى حقيقته لكان عارضاً له بعد تكون حقيقته، والعارض للشىء ممكن فى ذاته، وإلا لاستقل بذاته، ولصح وجوده دون ما هو عارض له،

---

(١) قارن المحصل: ص ١٣٩، ونهاية العقول: ١ ــ ١٧٩ ــ ب وما بعدها.

(٢) قدمنا أن الرازى قد استدل أكثر كتبه على صفة الوحدانية وإثباتها لله تعالى بدليل التمانع الآنف ذكره، ولكنه يضيف إلى ذلك الأدلة السمعية لإثبات تلك الصفة لمولانا تعالى وتقدس، مثل قوله تعالى ﴿ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ ﴾ (المؤمنون: ٩١) ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذاً لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً ﴾ (الاسراء:٤٢).
﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ ﴾ (الاخلاص:١: ٤) وقد وضح الرازى أن صفة الوحدانية ليست مما يتوقف عليه صدق الرسول، ومن ثم فمن الممكن الاستدلال عليها بالسمع. انظر المعالم: ص ٧٩، والمطالب العالية: ١٢٧/٢.

(٣) زيادة ليست فى الأصل يقتضيها السياق.

وذلك محال، فإذن وجوب الوجود لذاته يصير إمكان الوجود لذاته، هذا محال، فإذن وجوب الوجود داخل فى حقيقة واجب الوجود،

ومن المقدمات:أنه لا يجوز أن يكون لواجب الوجود أجزاء منها تلتئم حقيقته، لأنه يصير تكوُّن واجب الوجود موقوفاً على اجتماع تلك الأجزاء، فيكون واجب الوجود بذاته ممكن الوجود بذاته، هذا محال.

وإذا تقررت هاتان المقدمتان فنقول[1]: وجوب الوجود إن كان وصفاً عدمياً، وقد ثبت أنه يجب أن يكون داخلا فى حقيقة واجب الوجود، فإما أن يكون واجب الوجود من جميع الجهات معدوماً، ويلزم أن يكون واجب الوجود بذاته واجب العدم بذاته، وهذا محال، أو يكون من جهة كونه واجباً معدوماً، ومن جهة أخرى موجوداً، فيلزم منه ثبوت كثرة فى حقيقة واجب الوجود، وذلك محال، فقد اتضح أن وجوب الوجود صفة إيجابية فنقول:ــ

واجب الوجود القائم بالنفس يجب أن يكون واحداً، وإلا فليكن متكثراً، فإما أن يشتركا فى كل شىء، أو يختلفا فى كل شىء، أو يشتركا من وجه، ويختلفا من

---

(١) هذا الدليل أورده الرازى فى المعالم ويسمى بدليل الاشتراك والامتياز وحاصله:ــ

أن لو افترضنا وجود إلهين يشتركان فى كافة أمور الإلهية، فإما أن لا يزيد أحدهما على الآخر بأمور أخرى زائدة على الإلهية، فحينئذ لا يحصل التعدد، لأن الامتياز لم يوجد، وإما أن يختلفا فى بعض الأمور الزائدة، فعندئذ يحصل التركيب، لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، وكل مركب فهو حادث، فالإلهان حادثان، ولما كان الإله تعالى وتقدس قديماً فقد بطل القول بتعدد الآلهة، وثبتت صفة الوحدانية لمولانا تعالى وتقدس.

انظر المعالم فى أصول الدين: ص ٧٠ ــ ٧١.

والجدير بالذكر أن الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ قد تأثر فى ذلك بالكندى الفيلسوف. قارن رسائل الكندى الفلسفية: ١/٨٠.

وجه، فإن اختلفا من جميع الوجوه لزم أن لا يكونا مشتركين فى وجوب الوجود، وذلك هو الذى أردناه، وإن اشتركا من جميع الوجوه فلابد وأن يخالف أحدهما الآخر فى أنه ليس هو، وإلا كان أحدهما صنو الآخر، فيكونان شيئاً واحداً، وذلك ما أردناه، فثبت أنه لا يمكن اشتراكهما من جميع الوجوه، إذ ما اشتركا فى الهوية، فلابد وأن يقال بأنهما اشتركا فى شىء، وإختلفا فى شىء، فيكون واجب الوجود متكثراً، هذا محال، ولأن الاختلاف فى معنى غير وجوب الوجود، إذ المشترك فيه ليس بعينه هو الذى اختلفا فيه، فما به تباينا لا يخلو: إما أن يقتضيه وجوب الوجود، لأنه وجوب وجود، فيجب اشتراك الكل فيه، ويلزم أن يصير الكل واحداً، أو لأمر زائد على وجوب الوجود، فيكون لولا ذاك الزائد لما كان هذا واجب وجود، وذاك واجب وجود، فيكون وجوب الوجود معللا بعلة وذلك محال، ولأن الكلام فى اقتضاء وجوب الوجود، ولذلك الزائد، كالكلام فى اقتضائه للصفة التى بها وقعت المخالفة بينهما، فإن كان ذلك لزائد آخر تسلسل إلى ما لا نهاية له، اللهم إلا أن يقولوا: بأن واجب الوجود لا يقتضى معنى خارجاً عنه، فيلزم أن يتميز وجود كل واحد منهما دون ذلك المعنى حينئذ يوجع الطلبة فى الرأس فى أنهما بماذا اختلفا؟ فهذه حجة قاطعة على أن واجب الوجود القائم بالنفس يجب أن يكون واحداً [1].

ومن الأدلة: أنا إذا قدرنا إلهين، فلابد وأن يكون كل واحد منهما قادراً على مقدور الآخر، وإلا لزم عجز كل واحد منهما عن مقدور الآخر، وأراد إيقاع ذلك المقدور فى وقت معين، حصل ذلك الشىء، فليس أحدهما بأن يكون موجباً له بأولى من الآخر، ويلزم أن يكون كل واحد منهما موجباً، فيكون مخلوق واحد بين خالقين [2] وذلك محال، للاستغناء به عن كل واحد منهما بالآخر، وشبه أن يكون

---

(١) قارن المعالم: نفس الصفحة.

(٢) لا خلاف فى ذلك بين العقلاء. انظر أبكار الأفكار للآمدى: ٢/٢٥١ وما بعدها.

المعنى بقوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ (الأنبياء: ٢٢) ما ذكرناه[1].

أما الرد على الثنوية فمن وجوه:ـ

أما أولا: فقد ذكرنا الدلالة القطعية على حدوث جملة الأجسام،[2] سواء كان نورا أو ظلمة، وبينا افتقار جملة الحوادث إلى محدث يخالفها.

وأما ثانياً: فلأن النور والظلمة عندهم غير ممتزجين فى الأزل، فلابد وأن يكون للامتزاج الحادث سبب، وذلك السبب إن كان قديماً لزم قدم الإمتزاج، وإن كان حادثا افتقر إلى سبب آخر لا إلى نهاية، ولأن القائل إذا قال: أنا ظلام، فهو إما أن يكون ظلاماً، فقد صدر من الظلام فعل حسن، وهو الصدق، وإما أن يكون نوراً، فقد صدر عنه فعل قبيح، وهو الكذب،[3] والعجيب من المجوس حيث أرادوا أن لا ينسبوا شيئا من الشرور إلى البارى تعالى، ثم جعلوا الشيطان الذى هو أصل الشرور من فعل الله تعالى، ولأن الفكرة الردية التى عرضت ليزدان إن كانت قديمة، لزم قدم الشيطان، وإن كانت حادثة لزم افتقارها إلى سبب آخر، ويفضى إلى التسلسل، وأن تلك الفكرة إن كانت حسنة، فكيف يولد منها الشيطان؟ وإن كانت قبيحة فكيف عرضت للبارى تعالى؟ ولأنه ليس المصير إلى قدم البارى تعالى، والحكم بحدوث الشيطان فى فكرة ردية عرضت له بأوْلى من القول بقدم الشيطان، وحدوث البارى تعالى فى فكرة حسنة،[4] وكل ذلك لا جواب عنه.

---

(١) قارن المطالب العالية: ٢/٩٤، وشرح المقاصد: ٣/٢٤، والأربعين للرازى: ص٢١٧.

(٢) انظر ص: ٣٦ وما بعدها.

(٣) قارن نهاية الإقدام للشهرستانى: ص ٩٩، وشرح المواقف: ٨/٤٩ وما بعدها، وشرح المقاصد ٣/٢٨ وما بعدها، والمطالب العالية للإمام الرازى: ٢/ ٩٩ ــ ١٠٠.

(٤) قارن ما سبق.

الفصل الثانى

فى أنه ليس لله تعالى صفة وراء ما ذكرنا

والذى يدل عليه:ـ[1] وهو أن كل ما لا يعلم ضرورة كالمحسوسات، ومُخبر

---

(١) اختلف رأى الأشاعرة فى أنه هل للبارى تعالى صفة زائدة على ما أسلفناه من الصفات أم لا ؟ فذهب بعضهم ــ ومنهم الرازى هنا ــ إلى أنه لا يجوز اتصافه تعالى بصفة زائدة على ما أثبتناه، ودليل ذلك أن الدليل الذى دل عليها، لم يدل على غيرها، وما لم يدل الدليل عليه، فلا سبيل إلى القول بجوازه. واستدل البعض بدليل حاصله: لو جاز أن يكون له صفة أخرى، لم يخل إما أن تكون صفة كمال، أو نقصان، فإن كانت صفة كمال فعدمها فى الحال نقص، وإن كانت صفة نقص، فثبتوها له ممتنع. انظر أبكار الأفكار للآمدى: ١/ ٤٣٩ ــ ٤٤٠ والرازى فى بعض كتبه يقول بما قاله فى الإشارة، ويكثر الأدلة الدالة على ذلك.

انظر الأربعين فى أصول الدين ٢١. وما بعدها ولكنه فى المحصل يوافق الغزالى ــ رحمه الله عليه تعالى ــ، ويرى أن ذلك جائز عقلا، وإن لم نقض بثبوته، لعدم الدليل عليه، وورود الشرع به، وهو الحق.

انظر الاقتصاد للغزالى: ص ٦٧، والمحصل للرازى: ص ١٨٧.

والجدير بالذكر أن بعض الحشوية أثبت له تعالى نوراً، وجنباً، وساقا، وقدماً، واستواءاً على العرش، ونزولاً إلى السماء الدنيا، وصورة على صورة آدم، وكفاً، وإصبعين، وضحكاً، وكرماً، وزعم أن هذه صفات حقيقية زائدة على ذاته تعالى، متمسكاً فى ذلك بظواهر من الكتاب والسنة، ومن العجيب أن الشيخ ابن تيمية قد وافق على ذلك، واعتبره مذهب سلف الأمة !! ولعلنا فى موضع آخر نستقصى فى الرد عليه، والله المستعان.



الأخبار المتواترة، والأمور التى يجدها المرء من نفسه كالغم والفرح، والصحة والمرض، فإنه لا يعلم من جهة العلم بما هو محتاج إليه، كما أنا إذا علمناه قادراً، أو من العلم بما يحتاج إلى ما هو محتاج إليه، كما أنا نعلم صحة أن تكون الذات عالمة، وإذا علمنا أنه يصح أن يكون قادراً بواسطة علمنا بأن الذات حى، فلو كان لله تعالى صفة وراء ما ذكرنا، استحال أن تعلم من جهة العلم بما تحتاج إليه الصفات القديمة، إذ القديم يستحيل احتياجه إلى شىء أصلا، وإذا استحال هذا استحال أن يعلم من العلم بما يحتاج إلى الشىء الذى تحتاج ــ إليه ــ[1] الصفات القديمة، فلم يبق إلا أن يعلم من الشىء الذى يصدر عنها، ويوجد بها، وقد بان ذلك ما يؤثر فيه صفات البارى تعالى وهو الحادث، فإذن الطريق إلى معرفة صفات البارى تعالى هذه الحوادث، وهذه الحوادث لا تدل إلا على ما ذكرناه من الصفات، ألا ترى أنا إذا قدّرنا ذاتاً متصفة بالصفات المذكورة من العلم والقدرة والإرادة، وقدرنا عُرُوَّهَا مما عداها من الصفات، فإنا نضطر إلى العلم بكونه متمكنا من الفعل، فعرفنا أن الفعل لا يحتاج إلى اتصاف فاعله بأكثر من هذه الصفات، فثبت أن لا طريق إلى صفة أزيد مما ذكرناه من جهة العقل[2].

وأما الدلالة السمعية : فإما أن تكون تواتراً أو آحادًا.

أما الآحاد فلا يفيد العلم[3] وأما التواتر، فإما أن يكون محتملا للتأويل[4]أو لا يكون كذلك، فأما المحتمل للتأويل فلا ينتهض حجة فى القطعيات، وأما النص

---

(١) زيادة ليست فى الأصل يقتضيها السياق.

(٢) قارن الأربعين فى أصول الدين: ص ٢١. وما بعدها، والمحصل: ص ١٨٧.

(٣) يقصد أنه لا يفيد العلم القطعى فى الأمور الاعتقادية، وهذا هو رأى جمهور المتكلمين، عكس الفقهاء. انظر المحصل : ص٥١، وأساس التقديس: ص١٨٩ وما بعدها.

(٤) التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره لقرينة تدل على المعنى المراد.

المتواتر الذى لا يحتمل التأويل لو كان موجوداً لكان العلم به وبالمراد منه ضرورياً، وإلا فلا أقل من عثور العلماء واطلاعهم عليه بعد البحث التام؛ ولما لم نراهم لم ينقلوا ذلك فيما أوردوه فى كتبهم علمنا أنه غير موجود، وهذا واضح[١].

فإن قيل: بم تنكرون على شيخكم أبى الحسن والقاضى، حيث أثبتا اليدين صفتين زائدتين على الذات، وماعدا هما من الصفات ؟ واحتجا بأن قالا[٢]:ـــ

صرحت الآية بإثبات اليدين متعلقتين بخلق آدم عليه السلام تشريفاً له وتمييزاً عن سائر المخلوقات فى قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ (ص: ٧٥).

وقد وضح أنه لا يجوز حمله على الجارحتين،[٣]ولا يجوز أيضا حمله على النعمة،[٤] لأن اليدين تنبئان عن شيء، ونعمة الله تعالى لا تنحصر على آدم، ولأن الآية تقتضى إيجاد آدم بيديه، ولا يصح إيجاد الشيء بالنعمة، ولا يصح أيضا حملها على القدرة؛[٥] لأنه حينئذ تبطل فائدة التخصيص، فإن آدم وكافة المخلوقات فى حكم تعلق القدرة سواء، ولأن الله تعالى ذكر اليدين على صيغة التثنية، وقدرته واحدة،

---

(١) قارن أساس التقديس: ص ١٩٠.

(٢) هذا هو أحد قولي الشيخ الأشعرى وقد ذكره فى الإبانة، وأيضا ارتضى هذا القول القاضى الباقلانى فى بعض كتبه. انظر الإبانة: ص ٣٥، وشرح المقاصد: ٢/ ٧٩، وقارن المحصل: ص٧٨.

(٣) هذا هو رأى المشبهة كغلاة الشيعة، وحشوية المحدثين. انظر الملل والنحل: ١/١٠٣ ــ ١٠٨.

(٤) هذا هو رأى بعض المعتزلة. انظر أبكار الأفكار: ١/٤٥٣.

(٥) هذا هو رأى جمهور الأشاعرة، ويرى جمهور المعتزلة أن المراد باليدين: كونه تعالى قادراً بناءاً على قولهم بالحال.

فلم يبق إلا حمله على صفتين زائدتين على القدرة[١].

قلنا:ألا صحّ حمل اليدين على القدرة، وقولهم: إن فيه إبطال التخصيص، فنقول: التشريف يتحقق بتخصيص الله تعالى آدم بالذكر، كما شرف عباده المخلصين بإضافتهم إلى نفسه، وإن كانت الكفرة أيضا عباد لله تعالى، وهذا سبيل تخصيص البيت والناقة وغيرهما من المشرفات بالإضافات[٢]يحققه أن يقال: ذكر قريباً من هذه الآية في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾ (يس:٧١) والمراد به القدرة إجماعاً.

والتمسك بصيغة التثنية باطل، لأنه كما يعبر باليد عن الاقتدار يعبر باليدين عن كمال الاقتدار ، بدليل قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (المائدة: ٦٤) والمراد به القدرة إجماعاً فبطل ما ذكروه، فثبت أنه لا دليل على صفة وراء ما ذكرناه، وما لا دليل عليه وجب نفيه؛[٣] لأنه لا ينفصل وجوده عن عدمه، ولا يكون عدد أوْلى من عدد، وذلك يؤدى إلى اثبات مالا نهاية له من الصفات المجهولة، ولأنا مكلفون بمعرفة وحدانية الله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (محمد: ١٩) والعلم بكون الشيء واحداً فرع عن العلم بحقيقته، فإذ ما لم نعلم الشيء لم نعلم أنه واحد، وإنما نعلم الإله إذا علمنا جميع ما له من الصفات، إذ الإله هو الذات الموصوفة بجميع

---

(١) قارن أساس التقديس للإمام الرازى: ص ١٤٢ ــ ١٤٣.

(٢) انظر شرح المواقف: ١٢٥/٨، وشرح المقاصد: ٣ / ١٢٨ ــ ١٢٩.

(٣) هذا هو رأى الرازى هنا، ولكنه خالف ذلك فى المحصل وقال: { والإنصاف أنه لا دلالة على ثبوت هذه الصفات، ولا على نفيها، فيجب التوقف }. انظر المحصل: ص ١٨٧، والمعالم: ص ٥٨.

ثم عاد فى أساس التقديس فذهب إلى تأويل اليدين بالقدرة موافقاً فى ذلك جمهور الأشاعرة، قارن أساس التقديس: ص ١٤٠ وما بعدها.

الصفات القائمة به، وإذا كان كذلك فلابد وأن يكون عليها دليل، وإلا لكنا مكلفين بمعرفة ما لا نعلم إلا بالدليل مع عدم الدليل، وذلك باطل بالإجماع، والدليل لم يدل إلا على هذه الصفات، فيلزم أن لا تكون للبارى تعالى صفة وراء ما علمناه[١].

فإن قيل: بم تنكرون على الفلاسفة حيث اعتقدوا استحالة العلم بحقيقه الإله؟ وتعلقوا فى ذلك بشبهتين:ـــ

الأولى: أن قالوا: لو علمنا حقيقة الإله تعالى، لعلمنا جميع الأفعال الصادرة عنه على التفصيل، لأن من علم العلة كما هى علم أنها حقيقة يصدر عنها المعلول الفلانى، فيتعدى العلم بالذات إلى العلم باللوازم، ويلزم من ذلك أن لا تخفى علينا خافية فى السماوات والأرضين، ولما لم يكن الأمر كذلك علمنا أنا لسنا نعلم حقيقته[٢].

الثانية: أن قالوا: لا سبيل للإنسان إلى العلم بشىء إلا إذا كان ذلك الشىء حاصلا له، ألا ترى أن العنين لما لم تكن له القوة المدركة للذة الجماع، لا يمكنه أن يتصور الجماع، ومعلوم أنه يستحيل حصول الإلهية بغير الإله، فيستحيل أن يعلم الإله غير الإله[٣].

قلنا: قد بينا من حيث السمع أنه لابد وأن يكون لنا طريق إلى معرفة ذاته سبحانه وتعالى، والذى يدل عليه من حيث العقل: أنا نعلم ضرورة انتهاء الممكنات

---

(١) قارن أسرار التنزيل للرازى: ص ٤٥ ــ أ ، نهاية العقول: ١/١٤ ــ ب ، والجدير بالذكر أن الرازى قد استدل بهذه القاعدة على وحدانية الله تعالى، ثم عاد فعاب استدلال المتكلمين على الوحدانية بتلك القاعدة.

(٢) قارن أبكار الأفكار للآمدى: ١/٤٣٩، والمحصل: ص ١٨٧ ــ ١٨٨.

(٣) قارن المحصل: ص١٨٨، والأربعين فى أصول الدين: ص ٢١١ وما بعدها، والمطالب العالية: ١/٢٨٨.

إلى موجود غير محتاج إلى غيره، وقد بينا أن وجوده عين حقيقته،[1] ولا يجوز أن يكون مغايراً له، فإذا علمنا وجوده ووجوبه، فقد علمنا حقيقته، وإلا لزم أن تكون حقيقته غير وجوده الواجب، وذلك محال.

وقولهم: العالِم بحقيقة العلة لابد وأن يكون عالماً بحقيقة المعلول، فهذا مسلم، ولكنا قد بينا أن البارى تعالى ليس علة موجبة بل هو فاعل مختار،[2] فلا يلزم من العلم بذاته العلم بأفعاله، كما أنه لا يلزم من العلم بكنه ربه وحقيقته العلم بما سيصدر عنه من الأفعال.

وقولهم: لا سبيل للإنسان إلى العلم بما ليس حاصلا له، فذلك غير المطلوب، ونحن ننازعهم فى ذلك وليس فى أيديهم إلا ضرب أمثلة يستزلون بها أقدام العوام، والمحقق ينبغى أن يقطع بأن كل ذلك أمور أجرى الله تعالى بها العادة،[3] حتى أنه يجوز عقلا أن يعلم العنين لذة الجماع، والأكمه حقائق الألوان، فثبت بهذه الجملة أنه ليس لله تعالى صفة أزيد عما ذكرناه، ويخرج من مضمونه أنه لا لون لله تعالى، ولا شهوة، ولا هزة، ولا لذة، ولا ألم،[4] وثبت أننا عالمون بما له من صفات الكمال

---

(١) انظر ص : ٥٣ وما بعدها.

(٢) انظر ص ١١٤ وما بعدها.

(٣) هذا هو رأى الأشاعرة حيث أنكروا التلازم العقلى بين العلة والمعلول، فالملازمة بينهما عادية من الممكن أن تتخلف، بينما ذهب الحكماء إلى أن التلازم بين العلة والمعلول عقلى لا يمكن أن يتخلف.

(٤) ذهب جمهور الأشاعرة إلى عدم اتصاف البارى تعالى بإدراكات تنبئ عن ضروب من الاتصالات ــ على حد تعبير إمام الحرمين ــ فالبارى تعالى لا لون له، ولا شهوة، ولا يتصف بكونه شاماً ذائقاً لامسا، كما لا يتصف باللذة والألم.

وأثبت الفلاسفة اللذة العقلية له تعالى، وزعموا أنها إدراك الملائم، وهو باطل.

انظر الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٧٦ ــ ٧٧، وص ١٨٥ وما بعدها، وشرح المواقف:

فوجب أن نكون عالمين به على الكمال، وأن لا نعلم البارى من صفاته إلا ما علمناه، والا لكنا عالمين بصفة لا طريق لنا إلى معرفتها، وذلك مما أبطلناه.

فهذا هو التحقيق البالغ الذى لا يلتفت من أحاط به علماً إلى تهويلات الصوفية، وترهات الوعاظ من الفلاسفة.

فإن قيل: فما خاصية الإله ؟.

قلنا: خاصيته اقتداره على الاختراع،[1] والذى يدل عليه أنه لما سأل فرعون موسى عليه السلام عن ماهية الإله فقال: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (الشعراء:٢٣) فما أجاب عن سؤاله إلا بذكر الخلق والإيجاد فقال: ﴿قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ﴾ (الشعراء:٢٤) ولولا أن ذلك خاصية الإله، وإلا لما كان الجواب مطابقاً للسؤال، وذلك غير جائز على الأنبياء.

٤٣/٨ وما بعدها، وشرح المقاصد: ٣٧/٣ وما بعدها.

(١) هذا هو رأى الأشاعرة حيث ذهبوا إلى أن أخص وصف للإله تعالى وتقدس هو: القدرة على الاختراع، وذهب المعتزلة إلى أن أخص وصف الإله هو: القدم. انظر الملل والنحل: ص ٤٨، وشرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار: ص ٢٨٦ وما بعدها.

الفن الثالث

فى أفعال الله تعالى وأسمائه

وفيه أبوابٌ وفصول

الباب الأول

فى أنه لا يجب على الله تعالى شىء

وأن جميع أفعاله حسنة

اعلم أنا قد بينا فيما مضى أن جميع الكائنات واقعة بقدرة الله تعالى ابتداءاً،[1] وأبطلنا مذهب الفلاسفة، والقدرية[2] فى إسناد بعض الحوادث إلى غير قدرة الله تعالى،[3] فهو تعالى خالق كل شىء، وقد بينا أن كل ما يفعله البارى تعالى فهو منه حسن؛ لأنه ليس يحده حد ولا رسم، وفى هذا غنية عن عقد هذا الباب،[4] إلا أنا

---

(١) انظر ص: ١٠١ وما بعدها.

(٢) القدرية هو لقب يطلق على المعتزلة لقولهم بالقدر خيره وشره من العبد، ونفوا ذلك عن الله تعالى، وقد انقسمت المعتزلة القدرية إلى حوالى عشرين فرقة، وقد ذكر أصحاب كتب الفرق والمقالات أقوالهم بالتفصيل، هذا وقد وردت بعض الأحاديث فى ذم القدرية ولعنهم. انظر الملل والنحل: ص ٤٣ وما بعدها، والفرق بين الفرق: ص ١١٤ وما بعدها وغير ذلك.

(٣) انظر ص: ١٠٢ وما بعدها.

(٤) لأنه إذا بطل كون ثبوت الحسن والقبح فى الأفعال بالعقل، وثبوت ذلك بالشرع، بطل القول بكل ما رتبه المعتزلة على ذلك المبدأ من الأصول. قارن الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٢٧١ وما بعدها.



أحببنا أن نذكر خلاف تفاصيل المعتزلة ومناقضاتهم فى التكليف،[1] واللطف، والصلاح والأصلح، والآلام وأحكامها، ليستفيد الناظر فى كتابنا فساد مذاهبهم، ويعرف عظم المنة من الله تعالى على هذه الطائفة، حيث عصمهم عن المناقضات، والخبط فى المعتقدات.

فمما اختلفوا فيه: أن الله تعالى هل يقدر على فعل الجهل، وإيلام البرىء عن الجرائم، أم لا ؟ فذهب النظام إلى أنه[2] غير قادر عليه لأنه لو كان قادراً عليه لصحّ أن يفعله ، ولو فعله لكان إما جاهلاً أو محتاجاً، لأن العالم بقبح القبيح، العالم باستغنائه عنه لا يفعله، كما فى الشاهد، فإن من تساوى عنده الصدق والكذب من جميع الوجوه، فمع العلم بقبح الكذب، وصدق الحسن[3] ــ وحسن الصدق ــ لا يكذب، والجهل والحاجة على الله تعالى محال، فيلزم أن لا يكون قادراً على الجهل.

وذهب الأكثرون منهم إلى أن الله تعالى قادر على الجهل والكذب[4]، قالوا:ــ

لأن من قدر على جملة من الأفعال قدر على بعضها، إذ لو لم يكن لذلك

---

(١) يرى المعتزلة البغداديون القول بوجوب ابتداء خلق الخلق، وتهيئة أسباب التكليف من إكمال العقل، واستعداد الآت التكليف، وذهب البصريون إلى القول بعدم وجوب ذلك، بل ابتداؤه تفضل من الله تعالى.

انظر أبكار الأفكار للآمدى:٢/١٥٢

(٢) هذا هو رأى النظام والجاحظ وغيرهما من قدماء المعتزلة. قارن أبكار الأفكار: ٢/١٦٨.

(٣) هكذا فى الأصل والصحيح ما أثبتناه.

(٤) هذا هو رأى العلاّف، والجبائى، وكثير من المعتزلة وحاصل رأيهم :ــ

أن القبيح مقدور لله تعالى، غير أنه لما كان عالماً بقبحه، وعالماً باستغنائه عنه استحال صدوره عنه، لعدم الداعى إليه، ولو صدر عنه لدلّ على جهله بقبحه، أو على كونه محتاجاً إليه، وذلك على الله تعالى محال. انظر شرح الأصول الخمسة: ص ٤٩٢، وقارن أبكار الأفكار: ٢/١٦٨.

البعض حاجة إلى غيرها، والبارى تعالى قادر على أن يخلق القوم بأن العالم ليس قديماً، فوجب أن يكون قادراً على أن يخلق القول بأن العالم قديم، لأن هذه الكلمة محتاجة إلى لفظ "ليس"، ولهذا يمكننا أن نقولها بدون لفظ "ليس"، وهكذا إذا كان قادراً على أن يؤلم الإنسان المُصر على الكفر وجب أن يكون قادراً على تعذيبه وإن تاب، لأن صحة تعذيبه لا تتوقف على أن يكون كافراً، ولهذا صحّ منه تعذيبه وإن لم يكن كافراً.

وإذا ثبت أنه لا يجوز أن يكون قادراً على القبيح، لزم منه صحة أن يفعل جميع الأفعال، وأن لا يقبح شيء منه، وذلك يبطل معظم أصولهم.

ومما عظم اضطراب المعتزلة وسائر المخالفين فيه الآلام:ـ

فذهب الثنوية إلى أنها تقبح لكونها ألما فقط،[1] وهذا باطل؛ لأن العقلاء يستحسنون تحمل المشاق وركوب البحار لتحصيل العلوم، ويستحسنون شرب الأدوية المرة الكريهة لحصول صحة البدن، فبطل ما قالوه[2].

وذهبت التناسخية[3] إلى أنها إنما تحسن لجناية سبقت من المتألم، فهذه البهائم والأطفال إنما تألم لأن أرواحها كانت فى أبدان مُنعمة فعصت الله تعالى، فعذبها بردها إلى هذه الهياكل،[4] وهذا أيضا باطل؛ لأنهم فى أول وجودهم، وابتداء حياتهم إن كانوا مكلفين بفعل شيء، والكف عن شيء، فيكون هذا إضراراً بهم، لا لجناية

---

(١) حاصل رأيهم أن الآلام قبيحة لذاتها، ولكنها تصدر عن الظلمة دون النور. انظر الإرشاد: ص ٢٧٤، والملل والنحل للشهرستانى: ٣٨/٢ وما بعدها.

(٢) قارن الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٢٧٨.

(٣) نسب إمام الحرمين هذا الرأى إلى طوائف من غلاة الروافض، حيث قالوا بالتناسخ.

(٤) انظر الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٢٧٤.

سبقت منهم، وهذا هو قولنا، وإن لم يكونوا مكلفين، فكيف يمكن صدور العصيان منهم؟[١].

فإن قالوا: إنهم قد خُيروا بين أن يكلفوا فيصير حالهم أعلى مما كان أو بين أن يتركوا على تلك الدرجة الدنية، فاختاروا التكليف، ثم لم يأتوا بها، فاستحقوا العقاب.

قلنا: إنهم لا يختارون التكليف إلا إذا علموا أن حالهم قبل تحمل التكليف أنقص من حالهم بعد تحمله، فقد فعل بهم ابتداءاً النقص والبلية، وذلك يبطل مذهبهم[٢].

فإن قالوا:إن بعضهم يعتمد على البعض فاستحقوا العقاب.

قلنا: فإذا كان فيه شهوة البغي، وقد منع منه، فيكون ابتداءا بالتكليف، وذلك ينقض مذهبهم، ولأنه لو كانت هذه الآلام على جنايات سبقت منهم، فإما أن تكون التوبة عنها توجب قبول العذر، أو لا توجب، فإن لم توجب كان ذلك باطلا، لأن حال التائب كحال الطائع،[٣] والمرجع فيه إلى الشاهد، فلو جاز إيلام التائب جاز إيلام الطائع، وذلك ينقض ما قالوه، ولأنه إذا علم الفاسق أنه لا تقبل منه التوبة، فإنه يقطع الطمع عن الثواب، ويشتغل بالمعاصى فى باقى العمر، فيكون ذلك إغراء على القبيح،[٤] وإن كانت التوبة توجب رفع الذنوب، فكان يجب أن نُقْدَرَ على توبة

---

(١) قارن المرجع السابق: ص ٢٧٤.

(٢) قارن الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٢٨٠ وما بعدها.

(٣) قارن أبكار الأفكار للآمدى ــ رحمه الله تعالى ــ ١٧١/٢.

(٤) قارن الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٢٨٣، والاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى: ص ٨٩ وما بعدها ونهاية الإقدام للشهرستانى ص ٤١٠ ــ ٤١١.



لو أتينا بها لتخلصنا من الآلام، وجميع المضار، ولا شك فى فساد هذا القول.

وذهبت البكرية[1] إلى أن البهائم والأطفال لا يتألمون، وهذا إنكار للمحسوس،[2] وذهبت المعتزلة إلى أنها إنما تحسن للعوض،[3]وهو منافع على حد تبلغ فى العظم ما يصغر فى جنبها هذا الألم، بحيث إن هذا المتألم لو علم تلك المنافع، ولم يختر وصول الألم إليه بسبب استحقاقه لعُد فيما بين العقلاء سفيها، والجبائى اكتفى فى حسن الألم بالعوض،[4] وأوجب أبو هاشم أن يكون لطفاً لنفس المتألم إن كان مكلفاً، أو لغيره إن لم يكن مكلفاً،[5] ولهم فيه خبط عظيم لا يحتمل هذا المعتقد شرحه، والذى يدل على فساد ما قالوه :ـــ

وهو أن الأب إذا أكره ابنه الذى أشرف على الموت على شرب دواء كريه، علم أنه لو شربه لبرئ من المرض، فإنه يقبح من الغير أن يخلص الابن من الأب

---

(١) هم أتباع بكر بن زياد الباهلى، والمعروف بأنه: بكر بن أخت عبد الواحد بن زيد، كان يوافق المعتزلة فى أمور، ويوافق أهل السنة فى أمور أخرى، ومن خرافاته قوله: إن الأطفال فى المهد لا يألمون وإن قطعوا أو حرقوا. انظر: مقالات الإسلاميين للأشعرى : ١/ ٣٤٢، والفرق بين الفرق: ص ٢١٢ ــ ٢١٣.

(٢) قارن الإرشاد لإمام الحرمين: ص٢٧٩.

(٣) حاصل رأى المعتزلة أن الإيلام يحصل من الله تعالى فى حق الخلق، بأن يكونوا مستحقين على جريمة سابقة، أو لجلب نفع، أو دفع ضرر، أو بأن يعوض عنه فى الدار الآخرة ، ويرون إحباطه بالكفر والفسق، كإحباط الثواب، وهو رأى العلاّف أيضا. انظر شرح الأصول الخمسة: ص ٤٩٤.

(٤) لتحقيق رأى أبى على الجبائى. انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار: ص ٤٩٢، وانظر كذلك: أبكار الأفكار للآمدى: ١٦٨/٢، وشرح المقاصد: ٢٤٢/٣.

(٥) قارن الإرشاد: ص٢٧٩.

حتى لا يشرب، ويحسن من الأب هذا الإجبار،[1] فلو كان الإنسان يستحق على الآلام منافع عظيمة، لكان يقبح من غيره أن يخلصه منها، حتى يكون إنقاذ الغريق والحريق قبيحاً، ولحسن منا أيضا الآلام إلى الغير ليستحق ذلك الغير تلك المنافع العظيمة، وأن يستحق المدح من جهة ذلك المتألم، لأنا نستحق المدح من جهته، وذلك يفضى إلى أن يكون قتل الأنبياء وسبى ذراريهم حسناً، وأن يكون الإنقاذ من الحرق والغرق قبيحاً، وهذا كفر ـــ فبطل ما قالوه ـــ [2].

ومما اختلفوا فيه رعاية الأصلح فى الدنيا[3]: وهو ما إذا علم الله تعالى أنه لو خلق إنساناً، فإنه يؤمن ذلك الإنسان، ولم يكن تكليفه لأجر، أو علم أنه لو أغنى زيداً أو رزقه المال العظيم لا يكون له فيه مفسدة، فذهب البغداديون[4] إلى وجوبه،

---

(١) قارن أبكار الأفكار: ٢/١٥٥، و ١٧٢ ـــ ١٧٣، وشرح المقاصد: ٣/٢٤٠ ـــ ٢٤٣.

(٢) بياض فى الأصل، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) من رأى المعتزلة البغداديين أنه يجب على الله تعالى فعل الأصلح لعباده فى دينهم ودنياهم ولا يجوز فى حكمته تبقية وجه ممكن فى الصلاح العاجل والآجل، بل عليه فعل أقصى ما يقدر عليه فى استصلاح عباده.

ورتبوا على ذلك: القول بحتم ابتداء الخلق على الله عز وجل، وإذا خلق الذين علم أنه يكلفهم، فيجب عليه إكمال عقولهم وإقدارهم وإزاحة عللهم، وكل ما ينال العبد فى الحال والمآل، فهو عندهم الأصلح له، ومن عجيب قولهم: أن خلود أهل النار فى الأغلال والأنكال أصلح لهم من الخروج من النار ، وكذلك الأصلح للفسقة فى دار الدنيا أن يلعنهم الله، ويحبط أعمالهم، ويحبط ثواب قرباتهم إذا اخترموا قبل التوبة.

انظر الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٢٨٧.

(٤) يقصد بشر بن المعتمر وأصحابه ، معتزلة بغداد.

ومن رأى المعتزلة البصريين أن الله تعالى متفضل بالخلق ابتداءاً ولا يتحتم عليه إثبات أسباب التكليف، فإذا كلف عبداً، فيجب تمكينه وإقداره، واللطف به بأقصى الصلاح، وذهبوا إلى أنه ليس فى مقدور الله تعالى لطف لو فعله بالكفرة لآمنوا. انظر الإرشاد: ص ٢٨٨ ،

والبصريون ما أوجبوه لكنهم أوجبوا الثواب على الله تعالى، وفعل الإلطاف،[1] والذى يبطل هذه المقالة: أنه لو وجب الثواب والأعواض لما أستحق الشكر، ولما استحق الشكر علمنا أنه لم يجب عليه شىء أصلاً.

والذى يخبر به أهل بغداد[2]: أنه لو وجب على الله تعالى إيجاد من المعلوم من حاله أنه يؤمن، لوجب أن يوجده قبل ذلك، وأن يفعل بأهل الجنة لذَّات لا نهاية لها واحدة، لأنه قادر عليه، وليس فيه مفسدة، وهم ينتفعون به، وذلك محال[3].

فثبت أنه لا يجب عليه سبحانه وتعالى شىء، بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ﴿ إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ (المائدة:١١٨).

وص ٣٠٠.

وللرد على المعتزلة فى مسألة الصلاح والأصلح أن نقول: أما الأصلح فى الدنيا فغير واجب عليه تعالى؛ لأن الأصلح للكافر الفقير أن لا يُخلق حتى لا يكون معذباً فى الدارين، والأصلح أن يخلق عباده فى الجنة، وأن يغنيهم بالمشتهيات الحسنة عن القبيحة. انظر المحصل: ص ٢٠٤.

وأيضا قولهم بوجوب الثواب على الله تعالى فهو باطل؛ لأن لله تعالى من النعم فى العبد ما يحسن معه التكليف بهذا القدر من الطاعات، فوجب أن لا توجب الطاعات الثواب، كما فى الشاهد. وأما بطلان قولهم باللطف: فلأن اللطف هو الذى يفيد ترجيح الداعية بحيث لا ينتهى إلى حد الإلجاء، فالداعية الواصلة إلى ذلك الحد شىء ممكن الوجود فى نفسه، والله تعالى قادر على الممكنات، فوجب أن يكون الله تعالى قادراً على إيجاد تلك الداعية المنتهية إلى ذلك الحد من غير تلك الواسطة. انظر المحصل للإمام الرازى: ص ٢٠٤.

(١) قارن ما سبق.

(٢) يقصد المعتزلة البغدادية.

(٣) قارن الإرشاد: ص ٢٩٢ ــ ٢٩٣.



الباب الثانى

فى أسمائه تعالى وتقدس

وفيه فصول

الفصل الأول

فى حقيقة الاسم والمسمى[١]

ذهبت المعتزلة إلى أن الاسم يغاير المسمى، وهو عين التسمية[٢].

وذهب جماعة من الأصحاب إلى أن الاسم عين المسمى[٣].

وقال شيخنا[٤]: الاسم قد يكون عين المسمى كقولنا: الله، وقد يكون غيره كقولنا: الخالق والرازق، وقد يكون لا هو ولا غيره[٥] كقولنا عن الله إنه عالم وقادر،[٦] ذكر الأستاذ أبو منصور[٧]عن بعض الأصحاب أن الاسم مشترك، فقد

---

(١) هذا البحث بحق قليل الفائدة، ولقد وصفه الغزالى رحمه الله تعالى بأنه: { الطويل الذيل القليل النيل } وقال عنه الرازى: إنه فضول. انظر المقصد الأسنى للغزالى: ص ١٠.

(٢) من رأى المعتزلة أن الاسم هو التسمية واستدلوا على ذلك بدليل حاصله: أن لله تعالى تسعة وتسعين اسماً، فلو كان الاسم هو المسمى، لكان ذلك حكماً بتعدد الآلهة. انظر: التبصير للأسفراييني: ص ١٩٣، والإرشاد للجوينى: ص ١٤١، ونهاية العقول للرازى: ٧٦/٢.

(٣) هذا هو رأى الأستاذ أبى بكر بن فورك وغيره. انظر أبكار الأفكار للآمدى: ٤٩٥/٢.

(٤) يقصد الشيخ الأشعرى ــ رحمه الله تعالى ــ.

(٥) معنى عبارة الشيخ الأشعرى أن الصفات لا هى هو ولا غيره، أى ليست هى نفس الذات، ولكنها بمفهومها تدل على الذات. انظر شرح المقاصد: ٢٥٢/٣

(٦) انظر الإنصاف للباقلانى: ص ٦٠ ــ ٦١، وأصول الدين للبغدادى: ص ١١٤ ــ ١١٥.

(٧) هو الأستاذ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمى البغدادى، عالم متفنن من أئمة الأصول، كان صدر الإسلام فى عصره. ولد ببغداد ، ورحل إلى خراسان فاستقر فى

يراد به التسمية، وقد يراد به المسمى[1].

واحتج من قال بأن الاسم هو المسمى بأشياء منها:ـ

قوله تعالى:﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾(الأعلى:١) ومعلوم أن المسبح والمقدس هو الله تعالى، لا قول القائلين، وكذلك قوله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ﴾ (الرحمن: ٧٨) ولا وجه لصرف ذلك إلى العبارات، وكذلك قوله تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ﴾ (يوسف: ٤٠) والمراد به نفس الأصنام، فإنهم عبدوا الأصنام، ولم يعبدوا أقوالهم[2].

ومنها: اتفاق العقلاء على أن المسميات لها الأسماء، وإن سكت المسمون عن تسميتها، حتى لو قيل: إنما يثبت لزيد اسمه إذا نطق به ناطق، وإذا سكت الناطقون، فلا اسم له، فهذا يستنكر منه، وذلك يدل على أن الأسماء تغاير هذه العبارات[3].

ومنها: اتفاق المسلمين على أنه كان لله تعالى فى الأزل الأسماء الحسنى، مع أنه لم تكن فى الأزل هذه العبارات، فعلم أن الاسم هو المسمى[4].

نيسابور، وفارقها على أثر فتنة التركمان، ومات فى أسفراين سنة ٤٢٩ هـ ـ رحمه الله تعالى ـ من مصنفاته: أصول الدين، فضائح القدرية، الفرق بين الفرق، وغير ذلك. انظر الأعلام للزركلى: ٤/٤٨.

(١) انظر أصول الدين للبغدادى: ص ١٣٧ وما بعدها. ويقصد ببعض الأصحاب: الأستاذ أبو نصر بن أبى أيوب من قدماء الأشاعرة. انظر أبكار الأفكار للآمدى: ٢/٤٩٦، وشرح المواقف: ٨/٢٣٠.

(٢) انظر أصول الدين للبغدادى: ص ١٣٨، والمقصد الأسنى للغزالى: ص٨ ـ ٢٦.

(٣) قارن أبكار الأفكار للآمدى: ٢/٤٩٧.

(٤) قارن شرح المقاصد: ٣/٢٥٣ وما بعدها، وشرح المواقف: ٨/٢٢٩ وما بعدها.

ونحن نقول[1] من قال بأن الاسم هو المسمى فإما أن يريد به أن الصيغ والعبارات القائمة بلسان المتكلم هو عين الشخص الذى هو المسمى، أو يريد به أن الاسم مدلول هذه العبارات.

أما الأول: فشيء لا يقول به عاقل فضلا عن شيخ المتكلمين أبى الحسن الأشعرى ﷺ، وكيف واللفظ قد يكون عربياً، وأعجمياً، وتركياً، والمسمى قد لا يكون كذلك.

وإن عنى به المعنى الثانى فهو أيضا فيه نظر؛ لأن الأسماء قد توصف بما لا يصح وصف المسميات بها، فيقال هذا الاسم عربى وأعجمى وتركى، والمسمى غير موصوف بذلك، والمسمى إذا سئل عنه يقال: من هو ؟ والاسم يسأل عنه بما هو ؟ والإنسان يوصف بالملاحة والصباحة، ولا يوصف الاسم بذلك، وقد يسمى المليح باسم قبيح، فيقال: مسمى حسن باسم قبيح، والأسماء قد تتغير، والمسميات لا تتغير، فبطل ما قالوه[2].

والحق ما اختاره الشيخ أبو حامد الغزالى ـــ[3] رحمه الله تعالى ـــ فقال:ـــ

---

(١) ذهب الرازى ـــ رحمه الله تعالى ـــ فى نهاية العقول إلى أن الاختلاف فى الاسم والمسمى ما هو إلا من فضول القول؛ لأن الاسم قد يكون نفس المسمى، وقد يكون غيره، ودليل ذلك أما أولا:ـــ

فلأنا نعلم بالضرورة أن لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار، وأما ثانياً: فلأن لفظة الاسم: اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان، فيكون الاسم اسماً لنفسه من حيث هو أسم، فإذن الاسم هو المسمى، فهذا ما عندى فى هذه المسألة،. انظر نهاية العقول: ٢/٧٦ ـــ ب. وواضح تردد الرازى بين الرأيين فى أن الاسم قد يكون نفس المسمى، وقد يكون غيره.

(٢) انظر لوامع البينات للرازى: ص ٥ ـــ ١٠، والإرشاد لإمام الحرمين: ص ١٤٢.

(٣) هو حجة الإسلام أبو حامد الغزالى ـــ ﷺ ـــ تقدمت ترجمته ، انظر ص ٩١.



الاسم أصوات مقطعة دالة بالتواطئ على معنى من غير أن تدل على زمان ذلك المعنى، كما أن الحركة كيفية توجد فى الجسم، والتسمية عبارة عن إثبات علاقة بين تلك الأصوات المقطعة، وبين ذلك المسمى، كما أن التحريك عبارة عن إثبات الحركة فى الجسم، والمسمى هو الذات التى أثبتنا لها تلك الأصوات كما أن المتحرك هو الذات التى أثبتنا لها الحركة، فهذه اعتبارات معقولة متباينة بعضها عن بعض[(١)] .

ولما قوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ ٱلۡأَعۡلَى﴾ (الأعلى:١) فمثل هذا إنما يذكر لتعظيم شأن المسبح، وتفخيم أمره، كما يقال: السلام على الحضرة العالية والجناب الرفيع، وذلك معلوم من عادة العرب، وهذا هو الجواب عن سائر الآيات[(٢)].

وقولهم: بأن الإنسان له اسم وإن سكت المسمون عن تسميته، فالجواب عنه: أن له اسماً بمعنى أنه إذا سُمى، فلا يسمى إلا بلفظه بعينه، فإذا كان لفظه قد تعين لتسميته به يقال: إن له إسماً على معنى أن من أراد الإشارة إلى ذلك الشخص، فلا يشير إليه بتلك اللفظة، فكان ذلك اللفظ موجوداً بالنسبة إليه دائماً[(٣)].

---

(١) حاصل رأى الإمام الغزالى ــ رحمه الله تعالى ــ أن الاسم والمسمى والتسمية أمور متغايرة، فالاسم هو الموضوع للدلالة، وأن الموضوع للدلالة لابد له من واضع ووضع وموضوع، فالواضع هو المسمى، والوضع هو التسمية، والموضوع هو المسمى الذى وضع له ذلك الإسم، فإذا ولد لرجل ولد فسماه زيداً، فعمله يعد تسمية، وكلمة زيد هى إسم، والمولود ذاته هو المسمى، ولا شك أن هذه أمور متخالفة.

انظر المقصد الأسنى: ص٤، ومنهاج العارفين: ص ١٩٣.

وقد ارتضى الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ فى كتبه المتأخرة عن نهاية العقول برأى الغزالى الذى حاصله أن الاسم غير المسمى كما ذهب إليه الغزالى، وهو الحق. انظر التفسير الكبير: ١/١٠٨، ولوامع البينات: ص ٣ ــ ٤.

(٢) قارن شرح المقاصد: ٣/ ٣٥٣ ــ ٣٥٤.

(٣) قارن المرجع السابق: نفس الصفحة.

وأما قولهم: بأن لله تعالى فى الأزل أسماء فنقول: **المعنى** به أن يصح أن تكون له الأسماء كما يقال للسيف وهو فى غمده قاطع، وإن لم يكن هو بالحقيقة قاطعاً،[1] وكيف لا نقول ذلك ؟ ومعلوم أنه ما كانت فى الأزل هذه الحروف والعبارات، فثبت أن المراد به ما ذكرناه.

---

(١) قارن الاقتصاد للغزالى: ص ٧٩، وشرح المقاصد: ٣٥٣/٣، وقارن انتقاد السعد اللاذع للشيخ الأشعرى فهو نفيس.

الفصل الثانى

فيما يجوز إطلاقه من الأسامى على الله تعالى[1]

أجمعت العقلاء على أن كل اسم ورد الإذن بإطلاقه على البارى تعالى، فذلك جائز الإطلاق عليه[2]وأجمعت الأمة على أن ما ورد الشرع فيه بالمنع منعناه،

---

(١) يرى القاضى الباقلانى أن أسماء الله تعالى تنقسم إلى قسمين:ـ
قسم هو الله تعالى، إذا كان الاسم عائداً إلى ذاته تعالى، ككونه موجوداً وشيئاً وقديماً، وقسم ثان هو صفة لله تعالى مثل: القادر والحي الراجعين إلى صفتى القدرة والحياة.
ووافقه على ذلك عبد القاهر البغدادى فذهب إلى أن لله تعالى أسماء يستحقها لذاته، وأسماء يستحقها لصفاته. انظر التمهيد للباقلانى: ص ٢٣٠ ـ ٢٣٢، والإنصاف له: ص ٢١، وأصول الدين: ص ١٣٧.
وممن وافق البغدادى على ذلك إمام الحرمين ومن بعده من متأخرى الأشاعرة.

(٢) هذا خلاف رأى المعتزلة والكرامية حيث ذهبوا إلى أنه إذا دلّ العقل على إتصافه تعالى بصفة وجودية، أو سلبية جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الإطلاق من إذن شرعى أو لم يرد.
وذهب القاضى الباقلانى ــ رحمه الله تعالى ــ إلى أن أسماءه تعالى ليست توقيفية بل توقيفية، بمعنى أن كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز إطلاقه عليه بلا توقيف، ولكن بشرط ألا يكون إطلاقه موهماً لما لا يليق بكبريائه ــ تعالى وتقدس ــ لذلك لم يجز أن يطلق عليه لفظ: العارف، والفقيه، والعاقل.
والحق هو رأى الشيخ الأشعرى ومن تبعه من أن أسماءه تعالى توقيفية، أى لابد فيها من إذن الشرع. انظر شرح المواقف: ٨/ ٢٣٢ ــ ٢٣٣، وشرح المقاصد: ٣/٢٥٦ وما بعدها.

ومالم يرد فيه إذن ولا إطلاق، فالحق أننا لا نحكم فيه لا بالجواز، ولا بالمنع،(١) وبعض الأصحاب(٢) منعوا من إطلاقه.

والمعتزلة جوزوا إطلاقه، إلا إذا كان مشعراً بمعنى لا يصح ثبوته للبارى تعالى(٣).

والذى يبين صحة ما ارتضيناه: أنا قد بينا أن الأحكام من الوجوب والحظر

---

(١) هذا هو مذهب إمام الحرمين. قارن الإرشاد: ص ١٤٣.
وقد ارتضى الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ برأى إمام الحرمين هنا من أن أسماء الله تعالى وصفاته جميعاً موقوفة، ومالم يرد فيه إذن من الشارع لم يُقض فيه بتحريم ولا تحليل على حد تعبير إمام الحرمين.
وقد أرجع الرازى أسماءه تعالى ــ عدا اسم الله ــ إلى سبع صفات حقيقية، واعتبر أن السلوب والإضافات لا حصر لها. انظر نهاية العقول: ٧٥/٢ ــ ب.

(٢) يقصد الإمام الغزالى ــ رحمه الله تعالى ــ الذى يرى أن الأسماء محدودة بالمنصوص عليه، وأن الصفات غير موقوفة على النص. انظر المقصد الأسنى: ص١٠.
والجدير بالذكر أن الإمام الرازى قد تابع الغزالى فيما ذهب إليه، برغم أخذه برأى إمام الحرمين هنا، فذهب إلى أن أسماء الله تعالى موقوفة على المنصوص عليه، ولكن الصفات غير موقوفة، بل يمكننا أن نصف البارى تعالى بكل صفات الجلال والكمال والتعظيم حتى ولو لم ترد هذه الصفات فى الكتاب أو السنة. انظر لوامع البينات للرازى: ص ١٨ وص ٥٢، وقارن المقصد الأسنى: ص ١١٢ ــ ١١٤.
ومن الجائز على رأى الغزالى والرازى أن نطلق على الله تعالى أوصاف: الـمُسعد والـمُشقى، ومُقيل العثرات.
وأرجع كلا الرجلين أسماءه تعالى إلى الذات العلية، وصفات المعانى السبعة أعنى: العلم والقدرة والحياة، والإرادة، والسمع والبصر، والكلام. قارن التفسير الكبير: ١٥٦/١ وما بعدها.

(٣) قارن شرح المواقف: ٢٣٢/٨، وأبكار الأفكار للآمدى: ٥٠١/٢ ــ ٥٠٢.

والإباحة، لا تثبت إلا بالشرع، فقبل ورود الشرع يستحيل ثبوت شيء منها[١].

ولأنه لو جاز إطلاق الألفاظ التى يصح معناها على الله تعالى من غير إذن، جاز إطلاق لفظ الفقيه والعاقل عليه، لثبوت معناها فى حقه تعالى، ولما لم يجز ذلك صح ما أردناه[٢].

---

(١) انظر ص :١٦٠ وما بعدها.

(٢) انظر التمهيد للباقلانى: ص ٢٣٠ وما بعدها، وقارن شرح المواقف: ٢٣٢/٨ وما بعدها.

الفصل الثالث

فيما لا يجوز إطلاقه من الأسماء على الله تعالى

فمن ذلك أن جماعة[1] اعتقدوا تقدس البارى تعالى عن التأليف، والاختصاص بالجهات، لكنهم أطلقوا عليه لفظ: الجسم، لظنهم أن معناه: الموجود القائم بالنفس[2]

وعن هذا المعنى جوزت النصارى[3]: إطلاق لفظ الجوهر على الله تعالى[4].

والذى يدل على بطلان القولين جميعاً:ـ

أن إطلاق هذه الأسامى على البارى تعالى إما أن يكون بلا دليل عقلى أو

---

(١) هذا هو مذهب الكرامية حيث أطلقوا على البارى تعالى أنه جسم، بمعنى: أنه موجود قائم بنفسه.

(٢) انظر الفرق بين الفرق للبغدادى: ص٢١٥، والملل والنحل للشهرستانى: ١/١٠٨ وما بعدها، ونشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام: ص ٤٠١ وما بعدها.

(٣) النصارى هم أمة المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام ، وكانت مدة دعوته ثلاث سنين وثلاثة أشهر وثلاثة أيام، وقد أثبتوا لله تعالى أقانيم ثلاثة، فهو واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية ، وقد افترقت النصارى إلى فرق كثيرة أشهرها: الملكانية، والنسطورية، واليعقوبية. انظر الملل والنحل : ٢ / ٢٥-٣٣.

(٤) أطلق النصارى على الله تعالى لفظ الجوهر، وهو قديم، ولكن له صفات ثلاث سموها بالأقانيم وهى: الوجود، والعلم، والحياة، وعبروا عن ذلك بالآب، والابن، والروح القدس، ولهم فى ذلك اختلافات كثيرة.

انظر أبكار الأفكار للآمدى: ٢/٥٧ ــ ٧٤.

شرعى، أو بدليل:ـــ

فإن كان من غير دليل كان ذلك محض التلقيب بمجرد التشهى، ولو ساغ ذلك، ساغ تلقيبه بجميع الألقاب، وإن كان بدليل: فإما أن يكون عقلياً أو سمعياً، فأما العقل: فلا يتلقى منه إثبات أصل الأسماء[1]، فكيف يتلقى ـــ منه[2]ـــ تفصيلها.

وأما الأدلة السمعية: فليس فيها ما يدل علـــــى تسمية البارى تعالى جوهراً، أو جسماً، إذ ليس يدل عليه كتاب ولا سنة،[3]وأما لغة العرب فليس فيها ما يدل

---

(١) بمعنى أن أسماء الله تعالى توقيفية، أى لا تتلقى إلا عن طريق السمع، أما العقل فلا دخل له فى ذلك، وهو رأى جمهور الأشاعرة، وهو الحق.

(٢) زيادة ليست فى الأصل يقتضيها السياق.

(٣) وردت فى الكتاب والسنة بعض الظواهر التى يفهم من ظاهرها أن لله تعالى يد، ووجه، وأصبع، وغير ذلك، وقد فهم منها بعض الجُهال أن البارى تعالى جسماً.

ومن تلك الظواهر: قوله تعالى ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ ﴾ (الفجر: ٢٢).

وقوله: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ ﴾ (البقرة: ٢١٠).

وقوله: ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ (طـــه:٥).

وقوله: ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ ﴾ (فاطر: ١٠).

وقوله: ﴿ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ﴾ (الرحمن: ٢٧).

وقوله: ﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ (الفتح: ١٠).

وقوله: ﴿ يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ ﴾ (الزمر: ٥٦) وغير ذلك.

ومن السنة قوله ﷺ: للجارية الخرساء: { أين الله } فأشارت إلى السماء، فقال: أعتقها فإنها مؤمنة وأقر بإسلامها.

وقوله: { إن الله تعالى ينزل إلى سماء الدنيا... } إلخ الحديث.

وقوله: { إن الله خلق آدم على صورته }.

وقوله: { إن الجبار يضع قدمه فى النار }.

وقوله: { إنه يضحك إلى أوليائه حتى تبدو نواجذه }. وغير ذلك.

على تسمية الموجود جسماً، كيف وهم يصفون الأعراض بالوجود، ولو سميت أجساماً أَبَوْهُ.

وما يدل على فساد مذهب المجسمة خاصة: أن لفظ الجسم مما يصح دخول المبالغة فيه، فيقال : هذا جسم، وهذا جسيم منه، قال عامر بن الطفيل(١).

لقد علم الحى من قليل
بأن لنا الذروة الأجسما

والموجود والقائم بالنفس مما لا يصح دخول المبالغة فيه، فكيف يكون أحدهما الآخر ؟، ومن ذلك:

أنه لا يجوز تسمية الرب فى الأزل خالقاً ورازقاً(٢)، خلافاً للكرامية،(١)والذى

وهذا ما يعرف فى الكتب الكلامية بمبحث الصفات الخبرية، وللرازى ــ رحمه الله تعالى ــ موقف واضح منها، حيث ألف كتابه: { أساس التقديس } ليؤكد أن المراد بها غير ظاهرها، وسماها بالمتشابهات، وهذه النصوص فيها رأيان:ــ إما أن نبقيها على ظاهرها، ونترك العلم بها إلى الله تعالى، وهو مذهب السلف، واما أن نؤولها تأويلاً يرجع بها إلى الصفات الأخرى، وهو مذهب الخلف، وكلاهما حق.

انظر شرح المواقف: ٨/٢٢٠ وما بعدها ، وشرح المقاصد: ٣/٣٤ وما بعدها.

(١) هذا البيت موجود فى لسان العرب لابن منظور: ١٤/٣٦٦. ولكن بدلا من لفظة { قليل } توجد لفظة {عامر} وهى الأصح. قارن شرح الأصول الخمسة: ص ٢١٧.

(٢) هذا بناءاً على رأى الأشاعرة من أن صفات الأفعال حادثة، وأنها ليست إلا تعلقات القدرة، فلابد من توجه صفه القدرة صوب الخلق بالفعل حتى يسمى خالقاً، ولابد من توجهها صوب الرزق بالفعل حتى يسمى رازقاً، أما قبل ذلك فى الأزل فهو تعالى خالق ورازق وإن كان لا مخلوق ولا مرزوق، ولكن باعتبار أن له القدرة على الخلق والرزق.



يبين صحة ما ذهبنا إليه: أن الخالق مشتق من الخلق، فلو جاز تسمية البارى تعالى خالقاً فى الأزل مع عدم الخلق لجاز تسمية الجسم متحركاً أسوداً، وإن لم توجد فيه الحركة والسواد، ولأن الخالق مع عدم الخلق محال، كما أن الضارب مع عدم الضرب محال[٢]فبطل ما قالوه.

وبذلك تجنب الأشاعرة خطراً كبيراً؛ لأنه لو كان تعالى خالقاً قديماً، لكان الخلق قديماً، فيلزم قدم العالم، وهو محال،

أما الماتريدية فقد جعلوا صفات الأفعال قديمة، وأرجعوها إلى صفة قديمة قائمة بذاته تعالى، وهى صفة التكوين.

لمزيد من التفاصيل: انظر هوامش على الاقتصاد فى الاعتقاد لأستاذنا الدكتور: محمد عبد الفضيل القوصى ص: ١٣ ـــ ١٦.

وللرازى موقف واضح من إبطال القول بصفة التكوين. انظر: المحصل: ص ١٨٩، والمعالم: ص ٥٩ ـــ ٦٠.

(١) لتحقيق رأى الكرامية : انظر: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام للنشار: ١/٤٠١ وما بعدها.

(٢) قارن الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى: ص ٢٣.



الفصل الرابع

فى تفسير الإله تعالى وتقدس

اعلم أنا لما نظرنا فى تفسير أسامى الله تعالى وجدناها على وجه يستدعى كلاماً كثيراً فى الكشف عما هو الحق فيها لكثرة ما فيه من المذاهب الفاسدة، ومحاولة كل طائفة تفسيرها بما يطابق مذهبها وهذا المعتقد لا يحتمل ذلك،[1] فاكتفينا هاهنا بإشارة وجيزة إلى تفسير لفظ الإله، لغرض يتعلق به فى مسألة الصفات.

وقد قالت المعتزلة إن الإله هو: القديم،[2] وبنوا على ذلك وقالوا: لو كان لله تعالى صفات قديمة، لكان كل واحد منها إلها[3].

ونحن نقول: هذا باطل؛ لأنه يحسن أن يقال: يا إله الخلق، ولا يحسن أن يقال: يا قديم الخلق، ولأنه لو كان معنى الإله أنه قديم، لزم أن من اعتقد قدم

---

(١) فصَّل الرازى وغيره من أئمة الأشاعرة القول فى معانى أسماء الله تعالى على الوجه الحق الذى يرتضيه أهل السنة. انظر لوامع البينات فى شرح أسماء الله الحسنى للإمام الرازى، وقارن: الإرشاد لإمام الحرمين: ص ١٤٣ ــ ١٥٥، وأبكار الأفكار للآمدى: ٥٠٣/٢ ــ ٥١٨، وشرح المواقف: ٢٣٤/٨ وما بعدها وغير ذلك.

(٢) يرى المعتزلة أن أخص وصف الإله هو القدم. انظر شرح الأصول الخمسة: ص ١٩٦.

(٣) حجة المعتزلة على نفى كون صفات الله تعالى زائدة على ذاته: أن صفات الله تعالى لو كانت قديمة لكانت مُثلا لله تعالى فى القدم، والقدم أخص وصف له تعالى؛ لأنه سبحانه وتعالى إنما يخالف غيره بكونه قديماً. انظر: هوامش على النظامية: ص ١٣٣.

الأجسام أن يعتقد كونها آلهة، ومعلوم أن الدهرية[1] يعتقدون قدمها، ولا يعتقدونها آلهة.

فإن قالوا: وكذلك عبدة الأصنام يعتقدون إلهيتها مع علمهم بأنهم لا يقدرون على الاختراع، والإله عندكم هو القادر على الاختراع.

قلنا: أكثر عبدة الأصنام لا يعتقدون فيها الإلهية، وإنما اتخذوها على صورة الأنبياء، متخذين إياها كالمحاريب المعظمة فى المساجد، ومن اعتقد فيها الإلهية، اعتقد أنها تضر وتنفع، ولذلك يتقربون إليها بالتضرع والابتهال.

---

(١) تطلق كلمة الدُهرية على الذين ينكرون الاعتقاد بوجود الله تعالى، وخلق العالم، والعناية الإلهية ، وقالوا بقدم الدهر، وأن المادة لا تفنى.

وإليهم الإشارة بقوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حياتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحيا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ﴾(الجاثـية:٢٤) انظر الملل والنحل للشهرستانى: ٢٠١/١.

الفن الرابع

في النبوّات

وفيه ثلاثة أبواب

الباب الأول: فى جواز بعثة الرسل، وشرائط المعجزات وكيفية دلالتها على صدق النبى والفرق بينها وبين الكرامات والسحر

وفيه فصول أربعة

الفصل الأول

فى جواز بعثة الرسل[1]

(١) قبل الكلام فى مسألة جواز بعثة الرسل لابد أن نوضح معنى النبى والرسول:ـ
أما النبي فمعناه فى اللغة: المنبئ من النبأ سمى به لإنبائه عن الله تعالى، وقيل: النبى من النَبْوَة: بمعنى الارتفاع، سمى كذلك لعلو شأنه، وقيل هو مشتق من النبْى: بمعنى الطريق.
وقد عرّفه الأشاعرة اصطلاحاً بقولهم: هو من قال الله تعالى له ممن اصطفاه من عباده: أرسلناك إلى قوم كذا، أو إلى الناس جميعاً، أو بلغهم عنى، وغير ذلك من الألفاظ الدالة على إرسالهم من الله تعالى.
وأما الرسول فهو الذى يتتابع عليه الوحي، من رسل اللبن إذا تتابع دره.
وفى الاصطلاح: هو إنسان حر من بنى آدم أوحي الله إليه بشرع وأمره بتبليغه. وعليه فالفرق بين الرسول والنبى هو: اشتراط التبليغ فى الرسول دون النبى.
انظر النبوات والسمعيات من مباحث علم الكلام لأستاذنا الدكتور الصافى: ص ٥ ــ ٦.

والآن ننتقل إلى حكم إرسال الرسل فنقول:ـــ
ذهب الأشاعرة إلى أن النبوة موهبة من الله تعالى يعطيها لمن اصطفاه من عباده لتبليغ شرائعه إلى كافة خلقه، فالنبوة لا ترجع إلى صفة من صفات النبى، ولا حالة من أحواله استحقها بكسبه وعمله.
وذهب المعتزلة إلى القول بوجوب بعثه الرسل على الله تعالى لأنها لطف وصلاح للخلق، وكلاهما واجب على الله تعالى، ولا شك فى بطلان ذلك كما مر.
ورد عليهم أهل السنة بقولهم: إن الأصلح لا يجب على الله تعالى؛ لأنه لو كان واجباً عليه لما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا بالفقر، وفى الآخرة بالنار.
وكذلك اللطف غير واجب على الله تعالى؛ لأنه لو كان واجباً للزم أن يكون فى كل عصر نبى يهدى الناس إلى ما فيه خيرهم وصلاحهم، ولكان فى كل بلد معصوم يأمر بالمعروف ويدعو إلى الحق، وهو ما لم يتحقق فى كثير من العصور، بل إن الله تعالى ـــ وله الحجة البالغة ـــ قد ترك الناس لفترات طويلة بدون رسل ولا رسالات.
وذهب الماتريدية إلى أن إرسال الرسل من مقتضيات حكمة البارى تعالى، { وفى إرسال الرسل حكمة } كما يقول أبو المعين النسفى، ولكن هل هذا تعبير مخفف عن ضرورة الرسالة، أو هو تورط منهم فى القول بوجوب إرسال الرسل على الله تعالى كما يقول المعتزلة، الحق هو الثانى كما يقول صاحب المقاصد حيث يرى أن كلامهم يوافق كلام المعتزلة.
أما الفلاسفة فقد قالوا بإيجاب إرسال الرسل على الله تعالى، وذلك بناءاً على قولهم بنظرية الفيض، ولكن الحق هو أن ذلك زخرفة للقول، ومحاولة لتزييف الأقوال لتروج بين الناس، وذلك لأنهم ينكرون علم الله بالجزيئات، كما ينكرون ظهور الملك للبشر ونزوله من السماوات لقولهم باستحالة الخرق والالتئام وغير ذلك. والحق هو ما ذهب إليه الأشاعرة من أن البعثه رحمة من الله تعالى يتفضل بها على من شاء من عباده، فهو الفعّال لما يريد، يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء، لا معقب لحكمه، وهو سريع الحساب.
للمزيد من التفاصيل انظر: النبوات والسمعيات من مباحث علم الكلام لأستاذنا الدكتور الصافى: ص ٧ ـــ ١٠، وضم اليه: شرح المقاصد: ٣/ ٢٨٧ ـــ ٢٩٠، شرح الأصول

والخلاف مع البراهمة،[1] فإنهم قطعوا باستحالتها وشبهتهم فى ذلك:ـ

أن ما يرويه الرسول لا يخلو: إما أن يعلم حُسنه وقبحه بالعقل، فإن علم حُسنه بالعقل، فلا فائدة فى بعثتهم، وإن كان مما لا يعلم حسنه ـ بالعقل ـ[2] مثل: تكليفهم المشاق فى العبادات، وزيارة بيت معين مع العلم بتماثل البيوت، والتردد بين جبلين، وتخصيص بعض قطع المسافة بينهما بالتؤدة، وبعضها بالهرولة، ومضاهاة الصبيان فى رمي الجمار من غير مرمى، والانحناء فى الركوع،

الخمسة: ص ٥٠٢ وما بعدها، والنجاة لابن سينا: ص ٢٥٠ وما بعدها، والمحصل للرازى: ص٢١٢، وشرح العقائد النسفية وحواشيها: ص ٤٥٧ ـ ٤٥٩، وغير ذلك.

(١) البراهمة: فرقة تنسب إلى براهما المذكور فى { الفيدا } أحد كتبهم المقدسة، وهم يعتبرون براهما الإله الأعلى، والبراهمية نظام دينى واجتماعى وسياسى، لذلك فهم يقسمون الأمة إلى طبقات أربع، وقد نفوا النبوات. انظر الملل والنحل: ٢/ ٩٥ ـ ١٠٠، ونشأة الفكر الفلسفى: ١/ ٢٨٦.

وقد قال البراهمة بعدم الاحتياج إلى النبوة، فهى عندهم ممكنة فى ذاتها، ولكنها مستحيلة لغيرها ، لعلم الله تعالى أن العقل يغنى عنها.

واحتجوا على مذهبهم بدليلين حاصلهما:ـ

الأول:أن البعثة تتوقف على علم المبعوث بأن الباعث هو الله تعالى، ولا طريق لمعرفة ذلك، فلا طريق لثبوت البعثة، وهو كلام ساقط لأن الله تعالى لا يعجز أن يعرف المبعوث بأن باعثه هو الله تعالى، وذلك يكون إما بنصب دليل له يعلم منه ذلك، وإما أن يكون بخلق علم ضرورى فى المبعوث، يعلم أن الباعث له هو الله تعالى.

الثانى: أن ما جاء به الرسول إما أن يكون موافقاً للعقل حسنا عنده فيقبل ويفعل، وإن لم يُبعث نبي، وإما أن يكون مخالفاً للعقل قبيحاً عنده، فيرد ويترك، وإن جاء به النبى، وعلى كلا الأمرين فلا حاجة إلى النبى.

(٢) زيادة ليست فى الأصل يقتضيها السياق.

والتنكيس فى السجود، فكل ذلك مما يحكم العقل بقبحه، أو يكون عبثاً، وذلك مما لا يجوز إثباته[١].

والجواب عنـــه: أن هذا بناءاً على أن حسن الأشياء وقبحها صفات ثابتة فيها مدركة عقلا، وقد أبطلنا هذه القاعدة بما فيه مقنع،[٢] على أنا وإن سلمنا ذلك جدلا، لكان من الجائز أن يكون حسن بعض الأشياء وقبحها مما تقصر العقــول عنهــا، وتكل عن دركها، فيرد الشرع مبيناً لها، أو ليكون إقدام المكلف على المستحسنات، وإحجامه عن القبائح بعد وروده، أشد مما كان قبله، وعلى الجملة كما يقطع بحسن الأمراض والأسقام مع استغناء الرب تعالى عنها لعلمنا بأن فيها مــصالح وإن لــم نعلمها، فكذلك من الجائز أن يكون فى بعثه الرسل إلى الخلائق وتكليفهم المشاق لهم ــ فيها ــ[٣] مصلحة خفية لا يعلمها إلا الله تعالى، ومع هذا الاحتمــال لا يمكــن القطع بقبحها[٤]، فإذا ثبت ذلك فنقول :ــ

بعثة الرسل ــ عليهم الصلاة والسلام ــ غير مستحيلة لعينها، إذ لا يمتنع فى العقول أن يرسل الله تعالى شخصاً معيناً إلى غيره من الخلائق، ليبن لهم الأحكــام من الحلال والحرام، ويؤيده بالدلائل الظاهرة، والحجج الباهرة، وقد بينا أنه لــيس مستحيلا من جهة التحسين والتقبيح، فلم يبق إلا القطع بجواز بعثتهم كمــا ذهبنــا إليه[٥].

---

(١) قارن الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٣٠٥.

(٢) انظر ص: ١٦٠ وما بعدها.

(٣) زيادة ليست فى الأصل يقتضيها السياق.

(٤) قارن الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٣٠٤ وما بعدها.

(٥) للمزيد من التفاصيل لمذهب أهل الحق.

انظر: التمهيد للباقلانى: ص ١٠٧ وما بعدها، وأصول الدين للبغدادى: ص ١٥٤ وما

بعدها، ونهاية الإقدام للشهرستانى: ص ٤١٧ وما بعدها، والمحصل للرازى: ص ٢١٢ وما بعدها، والأربعين فى أصول الدين له أيضا: ص ٢٩٥ وما بعدها، وأبكار الأفكار للآمدى: ٢٧/٤ وما بعدها، وشرح المواقف: ٢٥٤/٨ وما بعدها، وشرح المقاصد: ٢٧٠/٣ وما بعدها.

الفصل الثانى

فى المعجزات وشرائطها

اعلم أن آيات النبوات المسماة بالمعجزات قد تكون من قبيل مقدورات البشر كالتصعد فى الهواء، والمشى على الماء، وقد لا تكون من قبيل مقدورات البشر كإحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص.

وقد اتفق المسلمون على إطلاق لفظ المعجزة على القسمين،[1] ولم يعنوا به تعلق العجز الذى يضاد القدرة بهذه الآيات، لأن من المعجزات ما هى خارجة عن مقدور البشر، وما كان كذلك يستحيل تعلق العجز به، بل عنوْا به انتفاء إقتدار الخلق عليه، ولا بُعد فى إطلاق لفظ العجز على انتفاء الاقتدار،[2] كما لا بُعْدَ فى

---

(١) اختلف أهل السنة فى أنه هل يتصور أن تكون المعجزة مقدورة للرسول أم لا ؟ على قولين:ـ

الأول: أن نفس الحركة بالصعود فى الهواء، أو المشى على الماء ليست معجزة، لكونها مقدوره له بخلق الله تعالى له القدرة عليها، وإنما المعجزة هى نفس القدرة عليها، فإن قدرته على ذلك غير مقدورة له.

الثانى: أن هذه الحركات معجزة من جهة كونها خارقة للعادة، ومخلوقة لله تعالى، وإن كانت مقدورة للنبى وهو الأصح. انظر الأبكار للآمدى: ١٩/٤.

(٢) ذهب الشيخ الأشعرى ـ رحمه الله تعالى ـ إلى أن العجز أمر عدمي، فالمعُجز هو: عدم خلق القدرة، والعدم ليس فعلا.

ومن الأشاعرة من ذهب إلى أن العجز أمر وجودى، ومن ثم فهو من فعل الله تعالى، كخلق الأجسام والألوان، وإبراء الأكمه والأبرص، وإحياء الموتى. قارن المرجع السابق نفس

قول القائل: لو اجتمع الخلائق على إيجاد ذبابة لعجزوا عنها[١].

ثم إن المعجز فى وضع اللغة هو: خالق العجز، لكن جاز إطلاقه على الآيات من حيث تعذر المعارضة عندها جرياً على تسمية الشيء باسم ما منه كتسمية المقدور: قدرة، والمعلوم: علماً[٢].

وحدُّها: أنها فعل خارق للعادة للتحدى مع عدم المعارضة[٣].

وهذا الحد مشتمل على قيود لابد من شرحها:ـ[٤]

الصفحة.

(١) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ ﴾ (الحج: ٧٣).

(٢) المعجزة فى اللغة مشتقة من العجز المقابل للقدرة، وحقيقة الإعجاز إثبات العجز، ثم أسند مجازاً إلى ما هو سبب العجز الذى هو الفعل الخارق للعادة، وجعل اسماً له، فهو معجز ، ثم زيدت التاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية، وقيل التاء فى المعجزة للمبالغة كما فى العلامة. انظر النبوات والسمعيات من مباحث علم الكلام: ص٢٥.

(٣) قارن المحصل: ص ٢٠٧، وشرح المقاصد: ٢٧٣/٣.

(٤) حدد الأشاعرة شروط المعجزة فيما يلى:ـ

أن تكون من فعل الله تعالى، أو ما يقوم مقامه.

أن تكون خارقة للعادة.

أن تتعذر المعارضة.

أن تكون ظاهرة مع دعوى النبوة.

أن تكون موافقه للدعوى.

أن لا تكون مكذبة له.

أن لا تكون متقدمة على الدعوى، بل مقارنة لها.

الشريطة الاولى: أن تكون من فعل الله تعالى، أو قائماً مقام فعله، واحترزنا بقولنا: أو ما يقوم مقام فعله عما إذا قال النبى ﷺ: آية صدقى أن الذين اتحداهم لو راموا القيام لم يجدوا إليه سبيلا، فهذا من قبيل المعجزات،[١] وليس من أصلنا[٢] أن الله تعالى أعجزهم عن القيام حالة قعودهم، إذ العجز لا يسبق المعجوز عنه، ولكن عدم خلق القدرة على القيام معجزة، فهذا ليس بفعل لكنه يقوم مقام الفعل، من حيث نعلم أن ذلك لا يتحقق إلا عن قصد من الله تعالى إلى تصديق النبى، ويمكن أن يقال: بأن المعجزة هى العجز المتعلق بالقعود الحاصل لا غير، وحينئذ لا حاجه إلى هذا القيد[٣].

واعلم أنا قد بينا أن جميع الحوادث واقعة بقدرة الله تعالى،[٤] وبينا أن من جملة المعجزات ما تقع مقدورة للبشر، فلا فائدة لهذه الشريطة إلا شيء واحد وهو: أن دلالتها على الصدق لا من حيث كونها مقدورة للعبد، بل من حيث وقوعها بقدرة الله تعالى، حتى أن من اعتقد كون الشيء فعلا، ولم يعلم كونه مخترعاً لله تعالى، إما لعدم النظر، أو لفساده، فإنه يعلم دلالتها على الصدق، فإذا عرفت ذلك، فالذى يدل على اشتراطها هو أن المعجزة إنما تدل لنزولها منزلة التصديق بالقول، وأن يقوم الفعل فى إفادته التصديق بالقول، إلا عند صدوره عمن يصح منه التصديق بالقول، وهذا واضح.

الشريطة الثانية: أن تكون خارقة للعادة، لأن المعجزة لابد من اختصاصها بالنبى، ليمتاز به عمن ليس بنبى، والأمور المعتادة مما يشترك فيه الكل، فكيف يدل

---

(١) قارن أبكار الأفكار للآمدى: ٤/ ٢٠ وما بعدها، فهى نفس عبارة الإمام الرازى تقريباً.

(٢) هذا هو رأى الشيخ الأشعرى كما سبق بيانه.

(٣) هذا هو رأى إمام الحرمين ـ رحمة الله تعالى ـ. انظر الإرشاد: ص ٣٠٩.

(٤) انظر ص: ١٠١ وما بعدها.

على صدق شخص معين دون غيره؟ ووضوح ذلك يغنى عن الإطناب[١].

فإن قيــل: بم تأمنون من أن ما أتى به المدعى من الأمور المعتادة فى بعض أقطار الأرض ؟.

قلنا: نعلم ضرورة بأن قلب العصا ثعباناً، وفلق البحر،[٢] وشق القمر[٣]ليست من الأمور المعتادة فى موضوع أصلا، إذ لو كان لنُقل واشتهر لتوفر الدواعى على نقل العجائب والغرائب، وعلى أنه لا يلزم كونه معتاداً فى البقاع خروجه عن كونه خارقاً للعادة مع الذى وقع التحدى معهم، كما أن اعتياد الطيور للطيــران لا يمنــع كونه خارقاً للعادة لو وقعت من الآدميين.

فإن قيل: الله تعالى قادر على قلب العوائد، فإذا أظهر المدعى خارقاً للعــادة، فما يؤمّننا أن ذلك أول انقلاب العادة، وأنه مفتتح عادة سيستمر، لا أنه وقع تصديقاً له[٤] ؟.

قلنا: لا شك أن الذى وقع خارقاً للعادة، وتوقع أمثاله اعتياداً لا يخرجه عــن كونه من خوارق العادات، بل لو ادعى قلب العادة مطلقاً مثل أن يقول: آية صدقى أن الله تعالى يغنى الناس عن الاغتذاء والتنفس فى الهواء، لكان ذلك مــن أصــدق

---

(١) قارن الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٣٠٩.

(٢) تلك بعض معجزات نبى الله موسى ــ عليه السلام ــ.

(٣) انشقاق القمر أحد معجزات رسولنا الكريم ــ عليه السلام ــ وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ ﴾ (القمر:١).

(٤) هذا هو أحد اعتراضات البراهمة على كون المعجزة دلالة على النبوة كما ذكر إمام الحرمين.
انظر الإرشاد: ص ٣١١.

الدلائل، وأما بيان دلالته على صدق المدعى فسنذكر[١].

فإن قيل: هل تجوزون أن يرسل الله تعالى رسلا تترى فى أوقات متعاقبة، أو تمنعونها؟ فإن جوزتم فلا يخلو: إما أن تكون آية كل نبى مماثلة لآية من قبله، وحينئذ تتكرر الآية الواحدة، وتصير من العوائد، أو تختلف آياتهم، فتكون آية نبى إحياء الموتى، وآية الآخر إبراء الأكمه والأبرص، وحينئذ يصير خرق العادة فى الجملة عادة كتكرر الآيات المتماثلة.

وإن منعتم من جواز إرسال الرسل فى أوقات متقاربة خالفتم نص الكتاب وهو قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا ﴾ (المؤمنون: ٤٤) وقدحتم فى الأنبياء، لأنكم ادعيتم أن الله تعالى ابتعث من زمن آدم إلى نبيكم ـ ﷺ ـ مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً، ولو وزعوا على الأزمان لكان فى حد التكرار.

وقال القاضى[٢] فى الجواب عنه: أن الله تعالى لم يخصص كل نبى بآية، بل خصص بالآيات أقواماً مخصوصين ثم إنهم أخبروا بمجىء أقوام معينين صدقوهم، ووصوا الخلائق بتصديقهم، وفى القصص أن أصحاب الآيات هم المرسلون،[٣] وقد سئل النبى ـ عليه السلام ـ عن عدتهم فقال: ثلاثمائة وخمسة عشر،[٤] ولا يبعد أن يكون فى المرسلين من لم تكن له آية.

---

(١) قارن المرجع السابق: نفس الصفحة.

(٢) يقصد القاضى الباقلانى ـ رحمه الله تعالى ـ.

(٣) انظر التمهيد للباقلانى: ص ٩٦ وما بعدها.

والحديث الذى استدل به المعترض رواه أبو ذر الغفارى حيث قال: قلت لرسول الله ـ ﷺ ـ: كم الأنبياء؟ فقال: { مائة ألف وأربعة وعشرون الفاً } فقلت: وكم الرسل؟ فقال: { ثلاثمائة وثلاثة عشر جماً غفيراً } رواه أحمد فى المسند: ٥/١٧٨ ـ ١٧٩.

(٤) تقدم تخريج الحديث منذ قليل.

وقال بعض المفسرين: إن هوداً ـ عليه السلام ـ لم يخصص بآية،[1] وإليه الإشارة بقوله تعالى فى الإنباء عن قوم هـود: ﴿ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي ءَالِهَتِنَا عَن قَوْلِكَ ﴾ (هود: ٥٣).

الشريطة الثالثة: أن تكون تصديقاً للتحدى،[2] والكلام فيه يقـع فـى ثـلاث مقامات:ـ

المقام الأول: فى بيان امتناع تقدمها على الدعوى.

وذلك لأن المعجزة إنما تدل لتنزلها منزلة التصديق بالقول، ومن ادعى أنـه رسول الملك، وقال آية صدقى ما سبق من الملك من الأمور المخالفة لعادتـه، لـم يكن متشبثاً بحجة، وكذلك هاهنا، ولأنه لو جاز ذلك لم يأمن من أن تكون المعجزة الواقعة على حسب دعوى نبى ليست معجزة له، بل معجزة لغيره، وذلـك باطـل بالاتفاق[3].

فإن قيل: يبطل ما ذكرتموه بتساقط الرطب الجنى من النخلة اليابسة علـى عيسى عليه السلام،[4] وكان ذلك قبل نبوته، وكذلك شق بطن محمد ـ عليه السلام ـ وغسل قلبه،

---

(١) انظر التفسير الكبير: ١٨/١٢٩ ـ ١٣٠.

(٢) لابد من قيد مقرون بالتحدى، إذ به يحصل ربط الدعوى بالمعجزة، فلو ظهرت آية من شخص بالتحدى لم تكن معجزة له أيضا. انظر النبوات والسمعيات: ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٣) قارن الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٣١٣، ونهاية الإقدام للشهرستانى: ص ٤٢٢ وما بعدها، والاقتصاد فى الاعتقاد: ص ٩٧، وانظر أبكار الأفكار للآمدى: ٤/٢١.

(٤) قال تعالى: ﴿ وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَباً جَنِيّاً ﴾ (مريم:٢٥)
والحق أنها كرامة للسيدة مريم. ولكن ذهب القاضى الباقلانى ـ رحمه الله تعالى ـ إلى أن ما كان من معجزات عيسى عليه السلام فى حالة صغره، فليست قبل نبوته، فإنه كان فى صغره نبياً، ويدل عليه قوله تعالى إخباراً عنه: { إنى عبد الله آتانى الكتاب وجعلنى نبياً } ، وليس

واستلاله منه،[1] وتسليم الشجر والحجر عليه،[2] وكل ذلك قبل النبوة[3].

وأما إذا أحدث الله تعالى شيئاً خارقاً للعادة كما إذا نشر الله إنسانا بعد موته، فادعى إنسان عقيبه النبوة، وتحدى بإحياء ميت آخر، فقد ظن بعضهم[4] أن المتقدم معجزة، والحق أنها ليست بمعجزة، لعدم تعلقها بصدق المدعى، واشتراك الصادق والكاذب فيه، وهذا مطرد في جميع المواضع إلا في صورة واحدة، وهي ما نقرب الآن لها مثالا وهو:ـ

أنا إذا فرضنا صندوقاً على القطع، ثم ثبتنا عليه رأسه وأقفلناه، وكنا على ذلك مراقبين فقال مدعي النبوة: آية صدقي أنكم تفتحون الصندوق، وتصادفون فيه ثباتاً، فلما فتحوا وجدوا الأمر على ما ذكر،[5] فالإعجاز فيه من وجهين:ـ

أحدهما: إخباره عنه مع أنه من خوارق العادات، وذلك مقترن بالدعوى.

والآخر: خلق الثبات فيه، وهاهنا يحتمل أن الله تعالى خلق الثبات قبل الدعوى، لكن مع ذلك يتحقق فيه وجه الدلالة على تصديق النبي، ويصير كالمقارن

ذلك خارجاً عن مقدورات الباري تعالى.

(١) انظر أبكار الأفكار للآمدي: ٤/٢١.

(٢) لفظ الحديث: قال رسول الله ـ ﷺ ـ { إني لأعرف حجراً بمكة كان يسلم عليَّ.... } أخرجه مسلم في كتاب الفضائل: ٢، والترمذي في المناقب: باب ٣ وغير ذلك.

(٣) الحق أن ذلك من باب الكرامات الجائزة عندنا، فكل خارق ظهر على يد النبي قبل بعثته، فهو من باب الكرامات أو الإرهاصات. انظر شرح المواقف: ٨/٢٤٩.

ومن الغريب أن المعتزلة حيث أنكروا الكرامات، ذهبوا إلى أن ما ظهر على يد عيسى عليه السلام مثلا قبل نبوته فهو معجزة نبي آخر في ذلك العصر، وذلك باطل.

(٤) انظر شرح المواقف: ٨/٢٤٨.

(٥) قارن أبكار الأفكار للآمدي: ٤/٢١، وشرح المواقف: ٨/٢٤٩.

للدعوى، لكون حصوله موافقاً لإخباره عنه، فلا يبعد كونه معجزاً.

المقام الثانى: فى تأخيره.

واعلم أنه لو قال: آية صدقى أن الله تعالى يحيى هذا الميت ما بين أن يهمَّ الواحد منكم بالانتصاب إلى أن ينتصب، كان ذلك من قبيل المعجزات بالاتفاق لحصولها على موافقة دعواه، لكنه لا خلاف فى أن الخلق لا يكلفون بتصديقه قبل وقوع الموعود، ولا خلاف فى أنها تبين من أنه كان صادقاً فى مقالته،[1] فأما إذا بيّن المدعى تفاصيل شرعه، وقال: آية صدقى ظهور آية خارقة للعادة بعد موتى، فلا خلاف ــ فى ــ[2]أنه لا يجب عليهم قبول شرعه، قبل ظهور الآية، لعدم علمهم بصدقه،[3]فأما بعد ظهورها، فإنه يدل على أنه كان صادقاً، فيجب عليهم التزام تلك الشريعة، لحصول المعجزة على وفق دعواه[4].

المقام الثالث: من شرائط كون المعجزة للتحدى، أن لا تقع مكذبة للدعوى، كما إذا قال: إن الله تعالى يحيى هذا الميت، فإذا صار حياً قال: اعلموا أن الله بعثنى

---

(١) اختلف الأشاعرة فى ذلك فذهب بعضهم إلى أنه المعجز لا يكون متأخراً عن الدعوى، ولكن المتأخر هو علمنا، وعليه فإن إخباره السابق كان معجزاً، ولكن لا يكلف أحد بتصديقه قبل ظهور المدعو به.

وذهب البعض إلى أن المعجز قد يكون متأخراً عن الدعوى، ومن ثم فإن إخباره إنما يتصف بكونه معجزاً عند ظهور المدعو به. انظر أبكار الأفكار: ٢٢/٤، وشرح المقاصد: ٢٧٥/٣.

(٢) زيادة ليست فى الأصل يقتضيها السياق.

(٣) انظر شرح المواقف: ٢٥٠/٨ ــ ٢٥١.

(٤) هذا هو رأى الإمام الرازى، ووافق القاضى الباقلانى ــ رحمه الله تعالى ــ المعتزلة فى امتناع ذلك.

انظر شرح المقاصد: ٢٧٥/٣.

لأفضح هذا الكاذب، فاجتنبوه ، ثم خرّ بعده ميتاً، فقال جماعة من العلماء: إن ذلك يقدح في المعجزة،[1] والأقرب أنه لا يقدح؛ لأن إحياء الميت من خوارق العادات، وقد وقع كما ادعاه، أما التكذيب من الإنسان الحي، فذلك من الأمور المعتادة، فلا تقدح في المعجزات[2].

قال الإمام السعيد والدي[3]: ولا فرق بين هذه الصورة، وبين ما إذا قال: آية صدقي أن تكلمكم يدي، فأنطقها الله تعالى بتكذيبه، لأن صدور الكلام من اليد من قبيل الخوارق للعادة، إلى أن قال: والعلماء قد اتفقوا على الفرق بين الصورتين والحق أحق أن يتبع[4].

وليس هذا كما إذا تحدى النبي بأن يقول للعين إذا مجَّ فيها، فلما مجَّ فيها غار ماؤها، لأن هاهنا أخلف في عين ما تحدى به، وثبت ضده، بخلاف ما ذكرناه، فإن ما ادعى من خوارق العادات قد وقع، والتكذيب ليس من الخوارق، بل من الأمور المعتادة، وعلى الجملة هذا مُشكل، وهو مما استخير الله تعالى فيه.

الشريطة الرابعة: عدم المعارضة.

وهي أن لا يقابل ما يأتي به مدعي النبوة بمثله، فلو قال: آية صدقي: قلب

---

(١) هذا هو رأي القاضي الباقلاني ــ رحمه الله تعالى ــ والحق هو ما ذهب إليه الجمهور. انظر أبكار الأفكار للآمدي: ٢١/٤، وشرح المواقف: ٢٤٨/٨.

(٢) لأن المعجز هو إحياء الميت، أما نطقه بالتكذيب فهو من الأمور العادية، والمتحدي لم يصرح إلا بالإحياء.

(٣) والد الإمام الرازي ــ رحمه الله تعالى ــ تقدمت ترجمته ، انظر ص : ١٧٤.

(٤) الحق هو ما ذكره الإمام الرازي ووالده هاهنا، حيث إن نطق اليد بالتكذيب لا يدل على صدق المدعي؛ لأن المكذب هو نفس الخارق، وذلك بخلاف إحياء الميت والنطق بتكذيبه. انظر شرح المواقف: ٢٤٨/٨ حيث عرض للمثال بنطق الضب.

العصا حية مع دعواى النبوة، لم تتحقق معارضته إلا أن يؤتى بـــذلك الفعـــل مـــع دعوى النبوة، فأما إذا لم يقيد بقيد الدعوى، فلا يتحقق تأتى مثل ما جاء به من أحد، سواء قُدّر اقترانه بالدعوى، أو لم نُقدّر، وعلى تقدير وقوعه يدل على كذب الدعوى الأولى(١).

---

(١) انظر شرح المقاصد: ٣/٢٧٥.

وزاد صاحب المقاصد شرطاً آخر وهو: أن تكون فى زمن التكليف، لأن ما يقع فى الآخرة من الخوارق ليس بمعجزة، ولأن ما يظهر عند ظهور أشراط الساعة وانتهاء التكاليف لا يشهد بصدق الدعوى، لكونه زمان نقض العادات وتغير الرسوم.

الفصل الثالث

فى كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسل صلوات الله عليهم أجمعين[1]

اعلم أن دلالة المعجزة على صدق التحدى تتنزل منزلة التصديق بـــالقول،[2]

---

(١) ذهب جمهور الأشاعرة إلى أن المعجزة تدل على صدق الرسول من حيث إنها بمثابة صريح التصديق لما جرت العادة به من أن الله تعالى يخلق عندها أو عقبيها العلم الضرورى بصدقه.

وذهب جمهور الأشاعرة إلى أن دلالة المعجزة على صدق الرسول دلالة عقلية يقينية، ومن ثم يستحيل عقلا صدورها على يد الكاذب؛ لأنه يختلط الصادق بالكاذب، وهذا إضلال لا هداية، ولأن تصديق الكاذب كذب، وهو محال على الله تعالى.

وذهب بعض الأشاعرة خاصة الإيجى والسعد إلى أن دلالة المعجزة دلالة عادية بمعنى إجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقب ظهور المعجزة، وذلك لتجويز العقل ظهورها على يد الكاذب.

والحق هو ما ذهب إليه جمهور الأشاعرة ومعهم الرازى من أن دلالة المعجزة على صدق الرسول دلالة عقلية محضة.

للمزيد من التفاصيل انظر: النبوات والسمعيات من مباحث علم الكلام: ص ٣٠ ــ ٣١، والمحصل للرازى: ص ٢١٤، والمعالم فى أصول الدين: ص ١٠٥، والمطالب العالية: ٨/٣٣ وما بعدها، وشرح المقاصد: ٣/٢٧٣ وما بعدها.

(٢) انظر شرح المواقف: ٨/ ٢٥٢.



ومعناه:ـ

أن مدعى النبوة إذا قال: يارب إن كنت صادقاً فى هذه الدعوى، فأحيى هـذه العظام البالية، فإذا أحياها الله تعالى يحصل العلم الضرورى بصدقه، ويتنزل منزلة التصديق بصريح القول، كما أن من أدعى فى جمع عظيم أنه رسول الملك إليهم، والملك حاضر، فقال: أيها الملك إن كنت صادقاً فى هذه الدعوى، فخالف عادتك، فإذا خالف عادته يضطر الحاضرون إلى العلم بكونه صادقا، فكذلك هاهنا(١).

فإن قيل: إنما حصل العلم فى هذه الصورة لما تقرر من عادات الملك طلب صلاح الرعية، والانكفاف عن الظلم، وأنتم إذا جوزتم من الله تعالى خلق الكفر والإضلال، فأنى يستقيم منكم هذا الكلام؟(٢).

قلنا: لو كان سبيل دلالة فعل الملك على التصديق ما ذكرتموه، لكان لا يعلم التصديق، من لم يحط علماً بما ذكرتموه، ونحن نعلم أن ما قلناه يعلمه الصبيان وعوام الناس، مع أنه لم يخطر ببالهم شيء مما قدّره السائل(٣).

---

(١) هذا المثال يرجع فى أصله إلى إمام الحرمين ـ رحمه الله تعالى ـ وقد اعترض على هذا التمثيل فقيل: هذا تمثيل وقياس الغائب على الشاهد أى قياس الله تعالى على هذا الملك، والتمثيل يعتبر فى الفقه ويفيد الظن، ولا يعتمد عليه فى الأحكام الاعتقادية.

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بأن التمثيل إنما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال. انظر النبوات والسمعيات: ص ٣٠، وشرح المواقف: ٢٥٣/٨، وقارن بالإرشاد لإمام الحرمين: ص ٣٢٥.

(٢) هذا هو اعتراض المعتزلة، وقد بنوُه على أصلهم فى تنزيه الرب تعالى عن فعل الجور، وإضلال العباد.

انظر الإرشاد: ص ٣٢٦.

(٣) انظر المرجع السابق نفس الصفحة.



يحققـــه: وهو أن من واجهه بعض الحاضرين بهجر فى القول، وفحش فـــى الكلام، فاحمرَّ لونه، وانتفخت أوداجه، ونظر إلى الذى واجهه شذراً، فإنا نـــضطر والحالة هذه إلى العلم بغضبه، ولا يقدح فى ذلك تجويزنا أن يكون ذلك من خلق الله ابتداءاً، من غير غضب فيه أو لثوارات أخلاط اتفق فى ذلك الوقت وجدانها، وكذلك هاهنا.

والذى يوضح ما قلناه: أن الخلق فى الأعصار الماضية مــازالوا مـــدعوين بدعوى الأنبياء، وكان الأكثرون يبذلون قصارى الجهود فى الطعن فى معجزاتهم، فتارة يقولون إنها مخرفة، وأخرى أنها سحر، ولم ينقل عن أحد منهم أنه اعتـــرف بأن الظاهر على يد المتحدى خارج عن مقدور البشر ومتميز عن السحر والشعبذة والكرامات مع ظهورها على وفق دعواه، وعجز الكافة عن معارضته، ثم استراب فى وجه دلالة المعجزة، بل إنما كانوا يستريبون فى شرائط المعجزات فعلمنـــا أن تعلق المعجزة باقتضاء التصديق مع العلم بشرائطها معلوم اضطراراً، ثم إذ لو كان للنظر فيه مجال لاستراب فيه من سبق، ولو استرابوا لنقل، فلما لم ينقل ـ شـــىء ـ[1] من ذلك دلّ على ما ذكرناه[2].

فإن قيل: إن سلمنا لكم أن المعجزة فى دلالتها على الصدق تتنـــزل منزلـــة التصديق بالقول، لكنه لم يتم غرضكم إلا بإثبات استحالة الكذب على الله تعالى، فما الدليل على ذلك ؟.

قال الإمام:[3] أما الرسالة، فإنها تثبت فى الحال، ولا يتعلق إثباتهـــا بأخبـــار

---

(١) زيادة ليست فى الأصل يقتضيها السياق.

(٢) قارن الإرشاد: ص ٣٣٠.

(٣) يقصد إمام الحرمين ـ رحمه الله تعالى ـ وواضح اعتماد الرازى عليه كلية فى هذا الباب.

تتعدى للصدق والكذب ، فكأن المُرْسِل قال للرسول: جعلتك رسولا، وسبيل ذلك كسبيل قول القائل: وكلتك فى أمرى فى أنه توكيل ناجز يستوى فيه الصادق والكاذب، فإن الفرض توجيه الأمر بالاشتغال باقى، وذلك مما لا يدخله الصدق والكذب، وإن كان اللفظ مشعر بالإخبار فكذلك هاهنا.

ثم قال: ولكن لا يثبت صدق الرسول بعد ثبوت الرسالة فيما يشرعه من الأحكام إلا بعد القطع باستحالة الكذب على الله تعالى، لأن النبى يعتضد فيما يدعيه من صدق نفسه بتصديق الله إياه، وذلك لا يتقرر إلا إذا كان الكذب على ـ الله ـ[1] محالا، لكنا قد دللنا على هذا فيما سبق فلا نعيده ثانياً[2].

فإن قيل: هل فى المقدور إظهار المعجزة على أيدى الكذابين؟[3].

قلنا: أما الشيخ أبو الحسن فقد ادعى أن ذلك من المستحيلات، وفيما ذكره نظر؛ لأن خرق العادة فى الجملة مقدور لله تعالى، فلو خرج عن المقدورية عند تحدى الكاذب، لكان ذلك قلب الأجناس، ولأنه لو انقلب انخراق العوائد من الإمكان إلى الاستحالة بعد تحدى الكاذب، لجاز أن ينقلب من الاستحالة إلى الإمكان عند قيام

---

(١) زيادة ليست فى الأصل يقتضيها السياق.

(٢) قارن الإرشاد لإمام الحرمين: ٣٣٢ ـ ٣٣٣ ، وانظر ص : ١٥٧وما بعدها.

(٣) ذهب الشيخ الأشعرى ـ رحمه الله تعالى ـ إلى استحالة ظهور المعجزة على يد الكاذب، لئلا يختلط الصادق بالكاذب، فيلزم كونه صادقاً كاذباً وهو محال.

وذهب القاضى الباقلانى وتبعه متأخرو الأشاعرة إلى جواز ذلك، ولكن بشرط قلب العادة فى ملازمة العلم الضرورى بالتصديق لإظهار المعجزة على يده، وأما مع عدم خرق العادة، فلا يتصور إظهار المعجزة على يده، لما فيه من العلم الضرورى بصدق من ليس بصادق وهو محال. انظر أبكار الأفكار : ٦٣/٤.

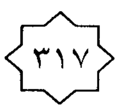
زيد أو قعوده، وكل ذلك مما لا يجوز المصير إليه[1].

فلم تبق إلا طريقة القاضى[2] وهى أن ذلك مقدور، وقد بينا أن العلم باقتـــدار الرب على إظهارها على يد الكاذب لا يقدح فى العلم الضرورى بأنها دليل الصدق، كما أن العلم باقتدار الرب على حمرة الغضبان من دون الغضب لا يقدح فى العلـــم الضرورى بالغضب، إذا رأينا احمرار وجهه، وهذا واضح.

---

(١) يلاحظ رفض الرازى لرأى الشيخ الأشعرى هنا، لكنه عاد فى بقية كتبه الأخرى وأخذ برأى الشيخ مفضلا إياه على رأى القاضى لئلا يختلط الصادق بالكاذب، وهو محال. انظر المحصل: ص ٢١٤، والمعالم: ص١٠٥، والمطالب العالية: ٨/٣٣ وما بعدها.

(٢) يقصد القاضى الباقلانى ـــ رحمه الله تعالى ـــ.
ولتحقيق رأيه: انظر شرح المواقف: ٨/٢٥٤، وشرح المقاصد: ٣/٢٧٩.



الفصل الرابع

فى حقيقة السحر والكرامات

والمُيز بينها وبين المعجزات[1]

---

(١) ذهب المنكرون للنبوة إلى القدح فى المعجزات، ومن أدلتهم أن المعجزة لو ظهرت على يد النبى لا تدل على صدقه فى دعوى النبوة، وذلك لأننا لا نستطيع التمييز بينها وبين السحر والكرامة، وكلاهما معترف به عند أهل السنة، لذا عقد الرازى هذا الفصل ليفرق بين المعجزة وبين كلاً من السحر والكرامة ، هذا وقد ذهب أهل السنة إلى أن خوارق العادات سبعة وهى:ـــ

أ ــ المعجزة: وهى المقرونة بالتحدى التى يظهرها الله تعالى على يد مدعى النبوة على وجه يعجز المنكرين عن الإتيان بمثله.

ب ــ الإرهاص: وهو أمر خارق للعادة وقع قبل البعثة، سواء صدر من النبى أو لا. ومثله ما وقع لرسولنا الكريم ــ ﷺ ــ من النور الذى كان ينتقل من أصلاب آبائه، وسقوط ديوان كسرى، وتسليم الحجر والشجر عليه وغير ذلك.

جـ ــ الكرامة: وهى أمر خارق للعادة ظهر من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة مقروناً بالإيمان والعمل الصالح، ولابد ممن تظهر منه الكرامة أن يكون ولياً لله ﷻ وعرفوه بأنه: العارف بالله تعالى وصفاته حسبما يمكن، المواظب على الطاعات، المجتنب للمعاصى، المعرض عن الانهماك فى اللذات والشهوات.

د ــ المعونة: وهى أمر خارق للعادة صدر من عوام المسلمين تخليصاً لهم من المحن والمكاره.



اعلم أن السحر عبارة عن رُقَى أجرى الله تعالى العادة بأن يخلق عقبيها أموراً مثل: افتراق المتحابين، والأكثرون من الأئمة جوزوا تولج الساحر فى الروزنة الضيقة، والانتصاب على رأس القصبة، والطيران فى الهواء، ولا تتعلق قدرته إلا بما فى محل قدرته، فأما المباين كالمحبة والعداوة، فإنه يستحيل اقتداره عليها.

وقد أجمعت الأئمة على أنه لا يتوصل بالسحر إلى إحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، وإنطاق البهائم[1].

هـ ــ الاستدراج: وهو أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقرون بالإيمان والعمل الصالح موافقاً لغرضه.

و ــ الإهانة: وهى أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقرون بالإيمان والعمل الصالح غير موافق لغرضه، كما حدث لمسيلمة الكذاب عندما دعا للأعور أن تصير عينه العوراء صحيحة، فصارت عينه الصحيحة عوراء.

ن ــ السحر: عرفه صاحب المقاصد بأنه: إظهار أمر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة أعمال مخصوصة يجرى فيها التعلم والتتلمذ.

وقد ذهب الأشاعرة إلى أن المعجزة تتميز عن هذه الخوارق بأنها مقرونة بالتحدى، بخلاف سائر الخوارق الأخرى.

(١) ذهب الأشاعرة إلى أن السحر جائز عقلا، ثابت سمعاً، ولكن المؤثر والخالق هو الله وحده.

وذهبت المعتزلة إلى إنكاره زاعمين أنه مجرد إرادة ما لا حقيقة له بمنزلة الشعبذة التى سببها خفة حركة اليد، أو خفاء وجه الحيلة فيه.

ومما يدل على إثبات السحر من القرآن والسنة:ــ

قوله تعالى ﴿ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلا تَكْفُرْ * فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ ﴾ (البقرة:١٠٢: ١٠٣)

وأما الكرامات: فهى أن يخرق الله تعالى العادة لدعوة الأولياء، وذلك جائز باتفاق العلماء إلا الأستاذ أبا إسحاق، فإنه وافق المعتزلة فى المنع منها،[1] واختلفوا اختلافاً كثيراً لا يليق بهذا المعتقد شرحه فيما يجوز ظهوره من خوارق العادات على أيدى الأولياء، والذى اختاره المحققون أنه يجوز ظهور جميع خوارق العادات على أيدى الأولياء[2].

ومن ذلك: سورة الفلق التى نزلت فيما كان من سحر لبيد بن أعصم لرسول الله ـ ﷺ ـ حتى مرض ثلاث ليال. رواه البخارى ومسلم وغيرهما.

كما روى أن جارية سحرت عائشة رضى الله عنها، كما سُحر ابن عمر رضى الله عنهما فَتَوَعَّكَتْ يده. رواه أحمد فى مسنده. للمزيد من التفاصيل: انظر شرح المواقف: ٨/ ٢٦٠ وما بعدها، وشرح المقاصد: ٣/٣٣٢ وما بعدها.

(١) اعلم أن كرامات الأولياء جائزة عند الأشاعرة ـ أى لا يستحيل على الله تعالى خلقها ـ خلافاً للمعتزلة، وقال الأشاعرة بوقوعها فعلا ماعدا الأستاذ أبو إسحاق الأسفرايينى والقاضى الحليمى، ووافقهما أبو الحسين البصرى من المعتزلة.

ومما يدل على جوازها عقلا: أنها أمر ممكن، إذ ليس بلزم من فرض وقوعها محال لذاته، وكل ممكن فهو مقدور لله تعالى، وأما ما يدل على وقوعها فعلا فمثل: قصة مريم حيث حبلت من غير أن يمسها بشر، ووجد الرزق عندها بلا سبب ، ولا يلتفت إلى قول من قال إن ذلك معجزة لزكريا ﵇، أو إرهاصاً لسيدنا عيسى ﵇، وأيضا قصة آصف وهى إحضاره عرش بلقيس من مسافة بيده فى طرفة عين، وغير ذلك. انظر شرح المواقف: ٨/ ٢٦١، ونشر الطوالع: ص ٣٤٥ وما بعدها.

والحق أن الأستاذ أبا إسحاق الأسفرايينى لم ينكر وجود الكرامات مطلقاً، ولكنه ذهب إلى أن الكرامات الظاهرة على أيدى الأولياء لا تبلغ مبلغ المعجزات الخارقة للعادة تفرقة بينها وبين المعجزات، فما ظهر على يد الأنبياء من المعجزات، لا يجوز وقوع مثلها للأولياء. انظر أبكار الأفكار للآمدى: ٤/ ٥٩.

(٢) قدمنا أن رأى الأشاعرة هو جواز ظهور الكرامات على أيدى الأولياء، ثم اختلفوا:ـ

واعلم أن النصوص للكتاب، وإجماع الأمة ناطقة بإثبات السحر والكرامات فمنها:ـــ

قصة أصحاب الكهف، ومنها قصة أم موسى من إلهام الله تعالى إياها حتى طابت نفساً بإلقاء موسى ـــ عليه السلام ـــ فى اليم ، ومنها قصة مريم وتساقط الرطب الجنى من الشجرة اليابسة،[١] ومنها تسليم الحجر والشجر وتسبيح الحصى مع نبينا ـــ ﷺ ـــ ،[٢] وكل ذلك من الكرامات لاستحالة تقدم المعجزات على التحدى.

فذهب الأستاذ أبو اسحاق إلى أن الكرامات الظاهرة على أيدى الأولياء، لا تبلغ مبلغ المعجزات الخارقة للعادةوذهب الباقون إلى جواز ذلك، ولكن اختلفوا:ـــ

فمنهم من قال: إن الكرامات لا تقع مع القصد والاختيار، بل لو قصد الولى إيقاعها لما وقعت، تفرقة بينها وبين المعجزات.

وذهب الأكثرون منهم إلى جواز وقوعها مع الاختيار، ثم اختلف هؤلاء ، فى جواز وقوعها مع الدعوى من الولى

فذهب الأكثرون إلى المنع من ذلك، تفرقة بينها وبين المعجزات.

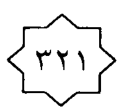
وذهب القاضى الباقلانى إلى أن ذلك غير ممتنع فى العقل، لكن بشرط ألا يكون ادعاؤه لذلك على طريق التعظيم والخيلاء، فإن ذلك ليس من شعار الأولياء والصالحين.

انظر الإرشاد: ص ٣١٦ ـــ ٣١٧، وانظر أبكار الأفكار للآمدى: ٤/٥٩.

(١) قال تعالى ﴿ وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَباً جَنِيّاً ﴾ (مريم:٢٥)

(٢) الحق أن تسبيح الحصى فى يده الشريفة ـــ ﷺ ـــ ليس كرامة له ـــ ﷺ ـــ بل هو من قبيل معجزاته ـــ ﷺ ـــ.

ونص الحديث: عن أنس بن مالك ـــ رضي الله عنه ـــ أنه قال: كنا عند رسول الله ـــ ﷺ ـــ فأخذ كفاً من حصى فسبحن فى يده حتى سمعنا التسبيح، ثم صبّهن فى يد أبى بكر، ثم فى يد عمر، ثم فى يد عثمان، ثم فى أيدينا واحداً واحداً، فلم تسبح. أخرجه البيهقي فى دلائل النبوة: ٦/٦٤، باب ما جاء فى تسبيح الحصيات فى كف النبى ﷺ .



وأما السحر: فيدل عليه قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ ﴾ (البقرة: ١٠٢) والأخبار فيه كثيرة[١].

فإن قيل: فبم تعرفون المعجزات من السحر والكرامات؟.

قلنا: أما الكرامات فتتميز عن المعجزات من حيث إن المعجزات تحصل عقيب التحدى بالنبوة، بخلاف الكرامات،[٢] وبهذا الوجه تمتاز عن السحر إن قُدّر حصول السحر على وفق دعوى الساحر النبوة، فإن الله تعالى يقيض غيره من السحرة حتى يقابلونه بمثله؛ لأنا قد بينا أن إجراء العادة بحصول العلم الضرورى عقيب ظهور المعجزات على أيدى الأنبياء يدل على أنه سبق فى علمه الأزلى وإرادته الأزلية أنه لا يظهر شيء منها على أيدى الكاذبين على ما شرحناه، وخلاف المعلوم ممتنع الوقوع، فهذا ما تمتاز به المعجزة عن الكرامة والسحر[٣].

ولم يبق علينا من إشكالات المعجزات إلا شبه ثلاث:ـ

أولاها: أن قالوا: قد علمنا أن العالم لا يخلو عن أجسام مختصة بطبائع تقتضى تأثيرات عجيبة كحجر المغناطيس فى جذبة الحديد، والامتطار بنتئ يحدث من اتصال بعض الأحجار، وهبوب الرياح عند تحريك ماء مخصوص، ثم علم الطلسمات واستسخار الكواكب علوم مشهورة يحدث بسببها من العجائب ما لا تحصى، فما أنكرتم أن ما أتى به هذا المدعى من هذا الجنس[٤] ؟.

---

(١) انظر الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٣٢٢ .

(٢) انظر المحصل ص ٢٢١.

(٣) قارن شرح المواقف: ٢٦٣/٨.

(٤) قارن الأربعين فى أصول الدين: ص٣١١، والمحصل: ص ٢١٠، وشرح المواقف:

وثانيتها: أن المدعى إذا ادعى الرسالة فللمدعو أن يقول: العلم بالرسول يترتب على العلم بالمرْسل وصفاته الواجبة، وأنه يجوز منه ابتعاث الرسل، وكيفية دلالة المعجزة على صدق المدعى، وأن ما أتى به هذا المدعى معجزة، وهذا يستدعى نظراً كثيراً وزماناً طويلا، فأمهلنى حتى أنظر فى هذه الأبواب، فإن لم يمهله فقد كلفه ما لا يطيقه، وإن أمهله فيجب أن لا يعود إليه حتى ينتهى النظر نهايته، ولا يتقدر ذلك بزمان معين، لاختلاف أذهان الناس، ثم إن عاد إليهم، فلهم أن يقولوا: نحن فى مهلة النظر، ولم يثبت بعد عندنا شىء من هذه المراتب، فيؤدى إلى إفحام الأنبياء[1].

وثالثها: أن قالوا: حصرتم مُدرك الوجوب فى الشرع، فإذا جاء النبى، وأظهر المعجزة، فللمدعو أن يقول: لا يجب علىَّ النظر فى معجزتك إلا بالشرع، ولا يستقر عندى الشرع إلا إذا نظرت فى معجزتك، فإذاً أنظر حتى لا أعلم صدقك، حتى لا تجب علىَّ متابعتك، فيؤدى إلى إفحام الأنبياء[2].

والجواب عن الشبهة الأولى أن نقول: لو جاز إسناد المعجزات إلى الخواص والطبائع لزم أن لا يبعد ــ على ــ[3] العاقل أن يكون لبعض الأجسام خواص لو يُمكن المرء منها، لأخِّر من الموت، وتمكن من تسيير الجبال، وتحسير الهباء، وتصديع تراكيب الأرض والسماء، وإنبات الحيوانات، ومن جوز ذلك كان عن

٨/٢٦١ وما بعدها.

(١) قارن شرح المواقف: ٨/ ٢٥٥ ــ ٢٥٦.

(٢) هذا بناء على القول بالدور، فإذا دلت المعجزة على أن المدعى صادق، فهو لا يوجب صدقه إلا بعد استحالة الكذب فى إخبار الله تعالى، ولا سبيل إلى ذلك بدليل السمع. انظر شرح المقاصد: ٣/٢٧٨.

(٣) زيادة ليست فى الأصل يقتضيها السياق.

المعقول خارجاً، وفى تيه الجهل والجا.

وأيضاً: فلأن النبى بالاطلاع على تلك الخاصية مع عجز الخلق عن معارضته بعد بذل المجهود، ومرور الأيام من أصدق الدلائل على صدقه[١].

والجواب عن الشبهة الثانية أن نقول: لا يجب على النبى إمهال المدعو، لأن ما يتوقف عليه العلم بصدق الرسل من معرفة الصانع أن يعلم أن لهذا العالم المتغير مُغيراً لا يشاركه فيما احتاج إليه، وهو الإمكان وهذا ضرورى، أو قريب منه أن يعلم أنه عالم قادر، والعلم بذلك أيضا قريب من الضرورة، ولأن العقلاء قاطعون باستحالة صدور الفعل المحكم ممن ليس بعالم، وأن يعلم وجه دلالة المعجزة على صدق المدعى، وهذا أيضا كما قررناه ضرورى، فالمدعو إن كان عالماً بما ذكرناه أمكنه أن يعلم صدق الرسول، فلا يتمكن من الاستمهال، وإن لم يكن عالماً بذلك، فالظاهر أن لا يكون كامل العقل، وإن كان فحق على النبى أن ينبهه، ويرشده إليه، وحصل العلم له بذلك فيما يقدر،[٢] ألا ترى أن أول كلام نوح مع قومه: ﴿يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓ﴾ (المؤمنون: ٢٣) فنبه على الدليل على الصانع، ثم قال: ﴿أَوَعَجِبۡتُمۡ أَن جَآءَكُمۡ ذِكۡرٞ مِّن رَّبِّكُمۡ عَلَىٰ رَجُلٖ مِّنكُمۡ لِيُنذِرَكُمۡ﴾ (الأعراف: ٦٣) وكذلك إبراهيم قال لأبيه آزر: ﴿وَإِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصۡنَامًا ءَالِهَةً﴾ (الأنعام: ٧٤)، ﴿يَٰٓأَبَتِ إِنِّي قَدۡ جَآءَنِي مِنَ ٱلۡعِلۡمِ مَا لَمۡ يَأۡتِكَ﴾ (مريم: ٤٣) ﴿إِذۡ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـٔٗا﴾ (مريم:٤٢).

والقرآن وهو معجزة سيد البشر صلوات الله وسلامه عليه ابتدأ بدلائل التوحيد

---

(١) قارن الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٣١١-٣١٢.

(٢) قارن شرح المواقف: ٨/٢٥٥-٢٥٦.

فقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة: ٢١) فالآية معناها دليل على وجود الصانع، وبظاهر لفظها البليغ دليل على النبوة، ومن عرف دعوة الأنبياء، والفحص عن كيفيتها قطع بما ذكرناه.

والجواب عن الشبهة الثالثة أن نقول: إذا ورد الشرع وأيِّدَ بالمعجزات، فقد ثبت الشرع واستقر، ولا يتوقف وجوبه على علمه بالوجوب، بل يكفي فيه تمكنه من العلم بالوجوب، كما أن الأب إذا قال لولده التفت فإن ورائك سبعاً ضارياً، فإنه يجب عليه الالتفات، وإن لم يكن عالماً بوجوبه عليه، حتى أنه لو قال إنما يجب علي الالتفات أن لو أعرف أن ورائي سبعاً، ولا أعرف أن ورائي سبعاً، ما ألتفت، فلا التفت حتى لا يجب عليَّ الاحتراز، فلو افترسه السبع والحالة هذه، لم يكن معذوراً، كذلك هاهنا، وعند المعتزلة: الإنسان لا يعلم أنه مأمور بالصوم مثلا إلا عند مُضى جملة اليوم، مع أنه لو ترك الصوم في ابتداء اليوم عُد عاصياً بالاتفاق، فكذلك هاهنا، هذا جملة ما أردنا ذكره من أحكام المعجزات، واستقصاء الكلام منه لا يليق بهذا المعتقد[1].

---

(١) تكلم الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ في بقية كتبه الأخرى عن الشبه على دلالة المعجزة على صدق الرسول، والتي لم يذكرها هاهنا ومنها:ــ

أ ــ أن لا يكون هذا الخارق للعادة لغرض التصديق خاصة وأن الأشاعرة يقولون بعدم تعليل أفعاله تعالى بالأغراض، أو يكون كرامة لولى، أو معجزة لنبى آخر فى طرف آخر من أطراف العالم.

والرد : أن قول الأشاعرة بعدم تعليل أفعاله تعالى بالأغراض ليس على إطلاقه بدليل أن الله ﷻ قد علل بعض أفعاله كما فى قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (الذريات: ٥٦) ومن ثم فالمعجزة حدثت من الله تعالى لغرض التصديق.

ب ــ أن يكون ذلك إرهاصاً لنبى آخر يأتى بعد ذلك، كالأحوال التى ظهرت على النبى ــ ﷺ ــ قبيل بعثته، وكالنور الذى يروى أنه كان يظهر فى جبين أبيه عليه السلام.

والرد: لا يحتمل أن يكون المقصود من خلق المعجزات أموراً أخر كأن تكون كرامة لولى، أو معجزة لنبى آخر، أو إرهاصاً لنبى آخر؛ لأن حصول المعجزة متعين للدلالة على حصول التصديق.

ودليله: أن موسى ﷺ، لما قال: إلهى إن كنت صادقاً فى ادعاء الرسالة، فاجعل هذا الجبل واقفاً فى الهواء فوق رؤوسهم، ثم إن القوم يشاهدون أنهم كلما آمنوا به تباعد الجبل عنهم، وكلما همُّوا بتكذيبه قرب أن يسقط عليهم، فعند هذا يعلم كل أحد بالضرورة أن المقصود من هذا الإظلال تصديق المدعى فى ادعاء الرسالة.

جـ ـ أن يكون الخارق للعادة امتحانا لعقول المكلفين، كما أنزل الله تعالى المتشابهات امتحاناً لعقولهم.

والرد: أن امتحان عقول المكلفين لا يكون بإظهار المعجزات، ولكن يكون بالتكاليف الشاقة الحاصلة لهم من اتباع الشريعة، وهذا إنما يأتى بعد ثبوت الرسالة واستقرارها.

انظر: المحصل للرازى: ص ٢١٠ ـ ٢١٢، والأربعين فى أصول الدين: ص ٣١٥، وما بعدها، والمطالب العالية: ٥/٨ ـ ٥٧، والنبوات والسمعيات من مباحث علم الكلام: ص ٣٣ ـ ٣٤ ، واحرص على ما فيه فهو نفيس .



الباب الثانى

فى إثبات نبوة نبينا محمد ﷺ

وفيه أربعة فصول

الفصل الأول

فى إقامة الدلالة على نبوته ﷺ (١)

---

(١) كان العالم قبل بعثة رسولنا الكريم ـ ﷺ ـ فى حاجة إليه، حيث كانت تجتاحه حالة من الفوضى والاضطراب فى جميع النواحي الدينية والخلقية والسياسية والاجتماعية.
ففى الناحية الدينية كان الفرس يعبدون إلهين: إله للخير وإله للشر، وكان اليهود على دين التشبيه حيث شبّهوا الله تعالى بخلقه، فنسبوا إليه الغضب والرضا وأنه يستلقى على قفاه ـ تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً ـ وقد حرّفوا التوراة مدعين أنهم شعب الله المختار، وعملوا على نشر الفساد فى العالم.
وكان النصارى معتقدين أن المسيح ابن الله، أو هو الله نفسه تجسد فى عيسى، وعلى حدّ تعبيرهم حلَّ اللاهوت فى الناسوت، ويدعون أن اليهود قتلوا المسيح، وأنه قام مرة أخرى وزعموا أن الله ثالث ثلاثة، فكفروا بذلك، وجعلوا واسطتهم عند الله تعالى القسس والرهبان الذين سنّوا لهم الاعتراف، مما جعل أتباعهم فى حيرة وضلال.
وكان الهنود يعبدون البقر والأحجار والأشجار.
وقد انعكست هذه الخرافات الدينية على الحياة السياسية حيث كان الملوك يتحكمون باسم الكهنة فى رعاياهم، ويحسبونهم عبيداً لهم خلقوا لخدمتهم، مما دفع الملوك إلى ظلم أتباعهم، وإثقال كواهلهم بالضرائب الباهظة وغير ذلك
وأدى هذا الظلم الاجتماعى إلى فساد الأخلاق وخراب الذمم، وعمّ الفسق والفساد، ويحكى صاحب المقاصد ـ رحمه الله تعالى ـ أن الفرس كانوا يطئون أمهاتهم وأخواتهم.
ولم يكن العرب بمعزل عن ذلك، بل سادت الفوضى بينهم وعمَّ الاضطراب، حيث كانوا قبائل متفرقة، كل قبيلة تعبد صنماً، وتعادى القبيلة الأخرى، ولا فخر لهم إلا بالقتال للنهب وسفك الدماء وسبي النِّساء والأطفال، بل وصل بهم الحد إلى وأد البنات، وعقد الأنكحة الباطلة

ثم اختلفوا بعد ذلك فمنهم من ذهب إلى امتناع[1] ذلك لاعتقاده امتناع النسخ عقلا،[2] وتمسكوا فيه بأن قالوا:ـ[3] إذا أمر الله تعالى بشيء، إما أن يكون الأمر

وغير ذلك.

من أجل ذلك وغيره كانت الدنيا فى حاجة إلى من ينقذها من تيه الجهل والضلال، وقد استجاب الله تعالى لدعوة العقلاء، وأرسل رسوله ـ ﷺ ـ بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره الكافرون.

وقد ذهب أهل السنة إلى أن محمداً رسول الله ـ ﷺ ـ بدليل نظمه هكذا:ـ محمد ـ ﷺ ـ ادعى الرسالة، وأَيَّدَهُ الله تعالى بالمعجزة، وكل من كان كذلك يكون رسول الله. إذن محمد ـ ﷺ ـ رسول الله.

أما أنه ـ ﷺ ـ ادعى الرسالة فهو أمر ثبت بالتواتر الحسى والمعنوى، وأما تأييده ـ ﷺ ـ بالمعجزات، فهو متواتر أيضا، وهذه المعجزات هى:ـ أ ـ القرآن الكريم.

ب ـ إخباره عن المغيبات. جـ ـ معجزاته الحسية.

وسوف نتكلم عن كل معجزة على حدة إن شاء الله تعالى.

للمزيد من التفاصيل انظر:ـ شرح المقاصد: ٣/٢٨٦، و ٢٩٩ ـ ٣٠٠، والنبوات والسمعيات من مباحث علم الكلام لأستاذنا الدكتور الصافى: ص ٣٦ـ ٣٧.

(١) زيادة ليست فى الأصل يقتضيها السياق.

(٢) هذا هو رأى جمهور اليهود خاصة طائفة الربانيين، الذين ذهبوا إلى أن نسخ الشرائع محال، ويدعون أن الشريعة بدأت بموسى ـ عليه السلام ـ وانتهت به، ولا يجوز نسخها، لأن النسخ بداء، ولا يجوز البداء على الله تعالى. انظر الملل والنحل للشهرستانى: ١/٢١٠ وما بعدها، والفصل لابن حزم: ١/١٧٨.

(٣) حاصل رأى اليهود القائلين باستحالة النسخ عقلا هو:ـ

لو كان محمد نبياً لجاز القول بنسخ الشرائع، والنسخ فى نفسه محال، وبيانه:ـ

أنه تعالى إذا أمر بشيء فذلك يدل على حسنه وكونه مراداً، وأن فيه مصلحة، فلو نهى عنه، فالنهي عن الشيء يدل على قبحه، وكونه غير مراد، وأنه لا مصلحة فيه، ويلزم من

متعلقاً بالفعل دائماً، أو كان متعلقاً بالفعل فى أوقات مخصوصة، فإن لم يتعلق الأمر بالفعل مطلقاً فى جميع الأوقات، مع ان الظواهر المنقولة إلينا مشعرة بذلك، كان ذلك تلبيساً؛ لأنه لا يدل على أن المأمور بخلاف ما يفهم من هذه الظواهر، ولو جاز ذلك جاز تأخير بيان المجمل والعموم، ولما كان فى الإمكان تعريفنا تأبيد شريعة من الشرائع، ولكان ذلك أمراً باعتقاد وجوب الفعل فى جميع الأوقات مع أنه ليس كذلك فى نفسه، فيكون أمراً بالجهل، وذلك قبيح.

ولو كان الأمر متعلقاً به أبداً فالنهى عنه بعد ذلك إما أن يرفع الحكم السابق أو لا يرفعه، ومحال أن يرفعه، لأنه ليس انقطاع الحكم السابق لطروء الحكم الذى فُرض حدوثه بأولى من امتناع ثبوت الحكم الثانى لوجوب ثبوت الحكم الأول.

وإن لم يرفعه كان الحكم السابق ثابتا وصار منسوخاً، ولأنه يلزم أن يكون الله تعالى آمراً بالشيء وناهياً عنه دفعة واحدة، وذلك محال[1].

وأيضا فلأن من شأن الأمر اقتضاء الفعل به فى المأمور مطلقاً، كما أن من شأن تعلق القدرة الإيجاد بها مطلقاً، فكما أنه يتوقف انصراف القدرة القديمة عن شيء إلى شيء على الإرادة، كذلك يتوقف انصراف تعلق الأمر القديم عن شيء إلى شيء على الإرادة، فعلى هذا لو كان أمر الله تعالى متعلقاً بالفعل مطلقاً كانت إرادته متعلقة بأن يكون أمره متعلقاً به مطلقاً، فلو نهى عن ذلك الفعل فى بعض الأوقات كانت إرادته متعلقه بأن يكون نهيه متعلقاً به فى ذلك الوقت، فيلزم منه أن

ذلك قلب الحسن قبيحاً، والمراد غير مراد، والمصلحة مفسدة، ويلزم منه أيضا البداء على الله تعالى، وأنه ظهر له ما لم يكن ظاهراً قبله، والندم بعد الأمر والطلب، وكل ذلك ممتنع فى حق الله تعالى. انظر أبكار الأفكار للآمدى: ٤/١١١ ــ ١١٢.

(١) هذا هو البداء ومعناه: ظهور الشيء ، بعد أن لم يكن، وهو محال فى حق الله تعالى.

يكون مريداً لأن يتعلق أمره ونهيه بالفعل الواحد فى الوقت الواحد، وذلك محال[1].

ومما أبطل به هذا القسم قول بعضهم: لو كان الأمر متعلقاً بالفعل دائماً كان الله عالماً، لأن الأمر متعلق بذلك الفعل دائما، فلو انقطع فى بعض الأوقات تعلق الأمر عنه، لزم انقلاب علمه تعالى جهلا، وذلك محال، وهذا فيه نظر؛ لأن علم الله تعالى كما أنه متعلق بأن الأمر متعلق به فى جميع الأوقات، فهو أيضا يتعلق بأنه ينقطع هذا التعلق فى الوقت الفلانى لتعلق النهي به فى ذلك الوقت، فإذا نهى عنه فلا يلزم منه انقلاب علمه تعالى جهلا[2].

ومما يبطل هذا القسم على القول بأن الحسن والقبح صفات راجعة إلى الأفعال[3]أن لو كان الأمر متعلقا به أبداً لاقتضى ذلك وجوب فعله أبداً، ووجوب العزم على فعله أبداً، ووجوب اعتقادنا وجوبه أبداً، وإستحقاق الثواب عليه أبداً، فلو نهى الله عنه فى المستقبل دلَّ نهيه على أنه قد خفى عليه من حُسن تلك الأفعال ما كان ظاهراً له، أو ظهر له من قبحها ما كان خفياً عليه، وأنه قصد النهى عما يعلمه حسناً، وكل ذلك على الله تعالى محال.[4]

واعلم أن العلماء قد اختلفوا فى حقيقة النسخ،[5] والقاضى اختار هذا القسم الثانى وحده،[6] لأن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على

---

(١) قارن المحصل للرازى: ص ٢١٢، والمحصول فى علم الأصول له أيضا: ٤٣٧/٢.

(٢) هذا هو رأى إمام الحرمين ــ رحمه الله تعالى ــ. انظر الإرشاد: ص ٣٤١.

(٣) هذا هو رأى المعتزلة.

(٤) انظر شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار: ص ٥٧٦ وما بعدها.

(٥) النسخ فى اللغة بمعنى إبطال الشىء، وقال البعض: إنه النقل والتحويل، وقيل: الرفع والإزالة. انظر المحصول للرازى: ٤٣٢/١.

(٦) ذهب القاضى الباقلانى ــ رحمه الله تعالى ــ وتبعه الغزالى إلى أن معنى النسخ فى

وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه، ونحن نختار القسم الأول وهو أن يكون النسخ بياناً لانتهاء مدة العبادة، وهو مذهب الأستاذ أبى إسحاق والأكثرين من الفقهاء والمعتزلة[١]، ويبطل مذهب القاضى بما ذكرناه فى ضمن الشبهة، والذى يدل على صحة ما ذهبنا إليه: أن محل ما يُتعبد الله به يجوز أن يقبح فى المستقبل، فإذا قُبح حُسن النهى عنه، ألا ترى أنه يحسن أن يقول الله تعالى:ـ صوموا السبت ما عشتم إلا السبت الفلانى، وأيضا فلأنه يجوز أن يكون الفعل مصلحة فى وقت ومفسدة فى وقت آخر، كما أن الترفق بالصبى مصلحة فى وقت ومفسدة فى وقت آخر، فكما أن ما ذكرناه جائز، فكذلك لا يبعد أن تكون بعض الأفعال مصلحة فى وقت، فيحسن الأمر بها وفى وقت آخر مفسدة فيحسن النهى عنها، هذا إذا قلنا بأن التكاليف موضوعة لمصالح العباد، فأما على مذهبنا[٢] فلا يخفى جوازه، إذ لا يبعد أن يقول السيد لغلام اشتغل بالزراعة ثم إنه ينهاه عن ذلك بعده، وما استروحوا إليه من أنه لو جاز ذلك لجاز تأخير البيان عن المجمل والمخصص عن العام بدوام وجوب الفعل.

قلنا: وذلك أيضا عندنا جائز بناء على القول بأن أفعال الله تعالى حسنة، وإن سلمنا بأن التلبيس قبيح، لكنا نقول: التلبيس إنما يكون قبيحاً إذا لم يكن الحكم ما

الاصطلاح هو:ـ الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه، وذهب الأستاذ والمعتزلة إلى أن معنى النسخ اصطلاحاً هو: بيان انتهاء مدة العبادة ومعناه: أن النسخ لا يرفع حكماً ثابتاً، وإنما يبين انتهاء مدة شرعية. انظر المحصول للرازى: ٤٣٣/١، وقارن الإرشاد: ص ٣٣٩.

(١) واضح تأثر الإمام الرازى بالمعتزلة. قارن شرح الأصول الخمسة: ص ٥٧٧ ، والإرشاد : ص ٣٣٩.

(٢) يقصد الأشاعرة.



يجب بيانه مما يحتاج المكلف إليه، فأما ما لا يحتاج إليه فلا التباس فى فقد بيانه، ومعلوم بأنه لا يحتاج المكلف إلى معرفة وقت ارتفاع العبادة[1]، وأما أبو الحسين[2] فإنه أوجب أن يُشعر الآمر الحكيم مأموره بأنه سيفسخ عنه ذلك الحكم، وإذا فعل ذلك لم يكن قد أوهم الباطل لأنا مع الشعور به لا نقدم على اعتقاد التأبيد،[3]، فقد اندفعت شبهة اليهود.[4]

ومن اليهود من ذهب إلى امتناع النسخ شرعاً، واحتج بأنه ورد فى التوراة: {تمسكوا بالسبت أبداً} وقالوا: بأن موسى عليه السلام أخبر أن شريعته لا تنسخ[5].

قلنا: هذا أيضا باطل، لأنه لو كان فى شريعة موسى عليه السلام ما يدل على استمرار شريعته لوجب اشتهاره، لأن ذلك من الأمور التى تتوفر الدواعى على نقلها، كما أنه لما كان فى شريعة محمد ـ ﷺ ـ ما يدل على ذلك لاجرم اشتهر، وكان بالحرى أن يحتج به اليهود الذين عاصروا النبى ـ عليه السلام ـ، ولو كان كذلك، لعلمنا ذلك

---

(١) قارن المحصول للرازى: ٤٤١/١.

(٢) يقصد أبو الحسين البصرى أحد أئمة المعتزلة، تقدمت ترجمته.

(٣) قارن المحصول: ص ٤٤١.

(٤) للمزيد من التفاصيل للرد على اليهود انظر:ــ أبكار الأفكار للآمدى: ٤/ ١٣٩ ــ ١٤٠، وشرح المواقف: ٢٨٦/٨ وما بعدها، وشرح المقاصد: ٣٠٣/٣ ــ ٣٠٤ وغير ذلك.

(٥) هذه هى شبهة فرقة العنانية من اليهود وحاصلها:ــ

قالوا: يمتنع نسخ دين موسى عليه السلام لوجهين:ــ

الأول: أن موسى عليه السلام أخبر بعدم نسخ دينه، وخبر موسى صادق لكونه نبياً، فإذن نسخ دين موسى عليه السلام باطل.

وأما الدليل على أنه قد أخبر بعدم نسخ دينه فما ورد فى شريعته من القول بتأبيدها مثل: { تمسكوا بالسبت مادامت السماوات والأرض } ، وقوله: { هذه شريعة مؤبدة } وقوله: { لا تقبلوا من نبى أتاكم بغير هذه الشريعة }. انظر النبوات والسمعيات: ص ٦١.

ضرورة،كما يعلمون من ديننا ضرورة أن نبينا ــ ﷺ ــ أخبر بأنه خاتم النبيين،[1] فلما لم يحتجوا بذلك فى زمان النبى ــ ﷺ ــ ولا فى زمان عيسى عليه السلام، ولم نعلم من دينهم أن موسى عليه السلام أخبر بذلك، علمنا بأن ذلك كذب محض وافتراء صريح على موسى عليه السلام على قولهم، مع أنهم قد غيروا التوراة، ويحكى بأنهم تلقنوا هذا الكلام من ابن الراوندى،[2] ومنهم من ذهب إلى أن عيسى ومحمداً ــ صلى الله عليهما وسلم ــ، كانا مبعوثين إلى قومهما خاصة،[3] وسنبطل ذلك فى آخر الفصل.

---

(١) قال تعالى ﴿ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عليما ﴾ (الأحزاب: ٤٠).

(٢) حاصل الرد عليهم هو: أن هذا الكلام افتراء على موسى عليه السلام، ودعوى تواتره مكابرة، لأنه لو صحَ لما ظهرت المعجزات على يد عيسى ومحمد عليهما السلام، كذلك لو كان هذا الكلام متواتراً عنه لأظهره اليهود فى زمن عيسى ومحمد عليهما السلام احتجاجا عليهما، ولو أظهروه لاشتهر لتوفر الدواعى على نقله، فلا تواتر أصلا.

والحق أن الذى اختلق تلك النصوص هو ابن الراوندى، أضف إلى ذلك أن المعجزات قد ظهرت على يد عيسى ومحمد عليهما السلام ، مما يدل على كذب اليهود، حتى ولو وردت هذه النصوص فى التوراة فإنه كثيراً ما يعبر عن التأبيد والدوام بطول الزمان. انظر النبوات والسمعيات: ص٦١، وقارن المحصل للرازى: ص ٢١٣، والأربعين: ص ٣٢٣.

(٣) هذا هو رأى فرقة العيسوية من اليهود أصحاب أبى عيسى الأصبهانى، خالفوا معظم اليهود، وقالوا بنبوة عيسى عليه السلام، ومحمد ــ ﷺ ــ.

وحاصل رأيهم أن محمداً ــ ﷺ ــ رسولٌ إلى العرب خاصة، لا إلى الأمم كافة. انظر الملل والنحل للشهرستانى: ١/٢٥ وما بعدها، والفصل لابن حزم: ١/١٧٩.

وللرد عليهم نقول: إنهم لما سلموا صحة نبوته بالدليل القاطع، والمعجزات الباهرة، وجب عليهم أن يعترفوا بما تواتر عنه من أنه مبعوث للناس كافة، ويدل على ذلك إخباره فى العديد من النصوص القاطعة التى لا تحتمل التأويل بأنه مبعوث إلى الناس كافة كما نطق بذلك القرآن فى غير آية منه مثل قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلَكِنَّ

والدليل القاطع على نبوته، ﷺ ــ أنه ادعى النبوة، وظهرت عليه المعجزة، وكل من هذا حاله فهو نبى، أو نقول: لو صح أن الخلائق قد عجزوا عن معارضة ما ظهر على يده من خوارق العادات فور تحديه بها، فإنه يجب أن يكون نبياً(١).

أما المقدمة الأولى فمبنية على أصول بعضها ضرورية، كالعلم بظهوره ــ صلوات الله عليه ــ وادعائه النبوة، ولا إشكال فى ذلك، إنما الذى يحتاج إلى مزيد نظر: ظهور المعجزة على يده، والدليل عليه: أن القرآن ظهر على يده، والقرآن معجزة.

أما المقدمة الأولى: وهى أن القرآن ظهر على يده، واعلم أن هذا وإن خالف فيه شرذمة من اليهود، ولكن العلم به قريب من الضرورى ، لأنا بالطريق الذى نعلم أيضا ظهور المعجزات على يد موسى وعيسى عليهما السلام، كقلب العصا ثعباناً وفلق البحر(٢) وإبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى(٣) ووجود الصين ومكة، والملوك الماضية كذلك نعلم أيضاً ظهور القرآن على يد محمد ــ ﷺ ــ ،

أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ ﴾ (سـبأ:٢٨) وقوله تعالى: ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً ﴾ (لأعراف: ١٥٨). وغير ذلك. انظر النبوات والسمعيات من مباحث علم الكلام: ص٦٣.

(١) يقول الآمدى ــ رحمه الله تعالى:ــ { محمد ــ ﷺ ــ كان موجوداً مُدَّعياً للرسالة ــ وهذه الدعوى ــ معلومة بالضرورة المستفادة من التواتر المفيد للقطع، كيف وأن ذلك مما لا يصير أحد إلى إنكاره، ومناكرته، ومن أنكر ذلك، فقد تاهت وسقطت مكالمته }. انظر أبكار الأفكار للآمدى: ٤/٦٨.

(٢) من معجزات سيدنا موسى ــ عليه السلام ــ.

(٣) من معجزات سيدنا عيسى ــ عليه السلام ــ.

وكل ما يُقدح به فى ذلك فيمكن أن نقدح به فى جميع ما ذكرناه[١].

فإن قالوا: إن آيات موسى وعيسى عليهما السلام قد اجتمع على نقلها أهل الأرباب المختلفة من اليهود والنصارى والمسلمين بخلاف آيات محمد صلوات الله عليه، فإنه لم ينقلها إلا أمته، ولأن اليهود ينقلون آيات موسى ﵇، وهم على الذلة، والمسلمون يحملون مخالفتهم على نقل آيات محمد ﷺ بالسيف والقهر، فظهر الفرق.

قلنا: فيلزمكم أن لا يكون فى نقل اليهود الذين كانوا قبل ظهور سائر الأنبياء حجة، لأنه لم تكن هناك أديان مختلفة، ولم تكن عليهم ذلة، وإذا لم يكن عليهم فى نقلهم حجة، ، وإنما وصل نقل تلك الآيات إلى أهل الذلة والأديان المختلفة بواسطة نقلهم، فوجب أن لا يكون فى نقل أهل الذلة والأديان المختلفة حجة[٢].

وأما المقدمة الثانية: فى بيان أن القرآن معجزة[٣].

فالدليل عليه: وهو أن النبى ــ ﵇ ــ كان يقرأ القرآن عليهم ويتحدى به، ويدعى عجزهم عن معارضته، وهم ما قدروا على الإتيان به، وذلك هو العجز عن المعارضة، أما أنه كان يتحدى به، ويدعى عجزهم عن معارضته، فذلك معلوم بالطريق الذى علمنا به تحدى سائر الأنبياء بمعجزاتهم، وهو النقل المتواتر، ويعود ما ذكرناه قبيل ذلك حرفاً حرفاً.[٤]

---

(١) انظر المحصل: ص ٢٠٨، وقارن الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٣٤٥.

(٢) قارن نهاية العقول للرازى: ٢/١٩٠ ــ ب.

(٣) القرآن هو: كلام الله تعالى المنزل باللفظ العربى على نبيه محمد ــ ﷺ ــ المنقول إلينا بالتواتر، المتعبد بتلاوته، المتحدى بأقصر سورة منه للإعجاز.

(٤) ذهب المنكرون لنبوته ــ ﷺ ــ إلى إنكار التواتر فى نقل معجزاته ــ ﷺ ــ، وخالف البعض صريح العقل وزعم أن القرآن لم ينقل إلينا بالتواتر، بل نقل إلينا على سبيل الآحاد، ورواية الآحاد لا تفيد العلم.

والذى يدل عليه من نص القرآن قوله تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾(الإسراء:٨٨) وقوله تعالى: ﴿ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ ﴾ (هود: ١٣) وقوله: ﴿ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ (البقرة: ٢٣) ثم قال: ﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ ﴾ (البقرة: ٢٤) وهذه الآيات صريحة فى ادعاء عجز الخلق عن معارضة القرآن.

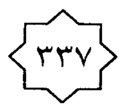
فإن قالوا: بم تنكرون على من يقول المعلوم ضرورة ظهور القرآن جملة على يد النبى ـــ ﷺ ـــ أما التحدى بهذه الآيات فذلك غير معلوم ؟.

قلنا: هذا باطل لأن القراء الحفظة فى كل زمان يبلغون حد التواتر، ويدوّن عليهم، ومازال خلفهم متلقين عن السلف مجانبين عن المداهنة، والإغضاء على الألفاظ، حتى أن الصبية يستذكرون على المشايخ، فمع هذا كله كيف يمكن إلحاق ما ليس من القرآن به[1].

وأما أنه لم توجد معارضة القرآن، فالذى يدل عليه: وهو أن الدواعى متوفرة على نقل الأمور العظيمة فى استمرار العادات، كما أنا إذا قدرنا ملكاً عظيم الشأن بعيد الصيت فى الشرق والغرب، وقدرنا أن عسكره توثبوا عليه وقطعوه إرباً إرباً، فإنه يستحيل فى العادة أن لا ينقل ذلك، ومعارضة القرآن من الأمور العظيمة، لأنه يقدح فى نبوته ﷺ، وتبطل دعواه فى ذلك، فلو قُدّر وقوعه لاشتهر، ولنقله

والحق أن المعتمد فى إثبات رسالة محمد ـــ ﷺ ـــ هو ظهور القرآن منه، وهو منقول إلينا بالتواتر، وسائر المعجزات إنما تذكر للتتمة والتكميل. انظر المحصل للرازى: ص ٢٠٨، وص ٢١٣.

(١) قارن الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٣٤٦.



الجاحدون، والمنكرون لرسالته، كيف وقد عُلم جهد الكفرة فى دهرنا فى طلب عثرات المسلمين وتكلف المطاعن وجمع الشبهات، حتى نقلت ترهات مسيلمة مع ركاكتها وسخافتها،[١] فلو وجدت المعارضة لنقلت، فلما لم تنقل عُلم أنه غير واقع.

فإن قيل: لعل القرآن قد عورض إلا أن بعضهم جمع النُسخ بأسرها، وطمسها أو أحرقها حفظاً لهذه الدولة، وضبطاً لهذه المملكة[٢].

قلنا : ومثل هذا الاحتمال قائم فى معجزات جميع الأنبياء، حتى يقال: لعله عورض معجزات موسى وعيسى وإبراهيم صلوات الله عليهم، ثم إن بعض متبعيهم بذل للمعارضين ما لأجله رضوا بإخفائها وترك إظهارها، وذلك يفضى إلى القدح فيمن عُلم نبوته ضرورة، ولأننا نعلم أن الرسول ـ عليه السلام ـ لم يزل كان مكباً على سجيته بعد هجرته فى الدعاء إلى القرآن وتعظيم شأنه، واعتقاد خروجه عن أجناس كلام البشر، فلو ظهرت معارضته من فصحاء العرب، لكان بالحرى أن يذيعوها، لاسيما وأهل زمان رسول الله ـ ﷺ ـ من أشد الناس أنفة من أن يكونوا محكومين تحت حكم، وما كفر معظمهم إلا بغياً وحسداً، فلو وجدوا إلى المعارضة سبيلا لأظهروه، ولو اجتمع جميع العالم على إخفاء أمر ظاهر لم يجدوا إليه سبيلا[٣].

---

(١) من ترهات مسيلمة الكذاب التى نقلت عنه، والتى تدل على حمقه، قوله معارضاً لسورة الفيل: { الفيل ما الفيل، وما أدراك ما الفيل، له ذنب وثيل وخرطوم طويل } وقوله معارضاً لسورة النازعات: { والزارعات زرعا فالحاصدات حصداً والطابخات طبخاً فالآكلات أكلا }. وعندما سمع منه الناس هذا الكلام استهزأوا به وسخروا من حماقته حتى قال له أحد أتباعه: أشهد أنك كذاب، ولكن كذاب ربيعة عندى خير من صادق مضر، يقصد الرسول الكريم ـ ﷺ ـ انظر النبوات والسمعيات: ص ٣٩.

(٢) انظر الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٣٤٧.

(٣) قارن المرجع السابق: ص ٣٤٧ ـ ٣٤٨.

تحقيقه: وهو أنهم لو حملوا على الإخفاء قهراً ، لكانت النفوس مشوفة إلى إشاعته، وقد قيل: الإنسان حريص على ما منع ــ منه ــ[1]، ولأنهم كانوا يطلقون ألسنتهم بكل فحش فى حق رسول الله ــ ﷺ ــ حتى كانوا يتعسفون بهجائه، وما كان من عادته اشتماله قلوب الأصحاب ببذل الأموال لهم، لأنه فى بعض الأوقات ما كان يجد ملءَ بطنه طعاماً، وكان أصحابه فى أكثر الأوقات فى غصة ومشقة من الكفار، فلو وقعت المعارضة لكان بالحرى أن تنصرف قلوبهم عنه، وهذه القرائن تفيد العلم الضرورى للعقلاء بَعْدُ وفساد ما قالوه.

وأما أن عدم معارضتهم كان لعجزهم عنها فالدليل عليه: وهو أن النبى ــ ﷺ ــ كان يدعى التفرد بأمر لا يقدر غيره عليه، وما كان خاملا مرذولا فى قومه، والكلام الذى كان يتحدى به ليس من قبيل الغث الركيك الذى لا يلتفت إليه، بل كان باتفاق المخالف والموافق بليغاً فصيحاً وكان يخاف من تصميمه على دعواه انقلاب الدول، والاستيلاء على الممالك شرقاً وغرباً، فإذا كان يدعى أنه مبعوث إلى كآفة الخلق، وكان أعداؤه متشمرين للجواب عليه، ومقاساة الشدائد فى ذلك، والعاقل يعلم من نفسه ضرورة إذا نظر إلى الحروب الواقعة بينهم وبين المسلمين أن الإسلام كان من أعظم الأمور فى قلوبهم، فلو قدروا على المعارضة لأتوْا بها فى مثل هذه الحالة، وذلك معلوم فى العادة على الاضطرار، كيف وقد اشتهرت معارضتهم فى معارضة القرآن حتى قال أمية بن خلف الجمحي[2] : ولو شاء الله لقلنا مثله، وارتحل النضر بن الحارث[3] فى أقاصى بلاد العجم، وهو يريد بذلك البحث عن

---

(١) زيادة ليست فى الأصل يقتضيها السياق.

(٢) هو أمية بن خلف الجمحي عدو رسول الله ﷺ اللدود، قتله بلال الحبشى ﷺ فى غزوة بدر سنة ٢ هـــ.

(٣) هو النضر بن الحارث أحد الذين حاولوا معارضة رسول الله ــ ﷺ ــ بشعر العرب

علوم الفرس، فما رجع عن سفره إلا خائباً خاسراً، واشتهر عن الوليد بن المغيرة[١] أنه كان مكباً على رأى فى قائل القرآن، فلم يبدْ بعد تطاول الأمد معارضة، وكل ذلك مما لا حاجة إليه بعد وضوح المقصد.

فإن قيل: لعل المقتدرين على معارضته ما أتوْا بالمعارضة، واتبعوه وصدقوا رغبة منهم فى الاستيلاء على الممالك.

قلنا: هذا باطل؛ لأنا نعلم أنه لم يكن فى الإسلام أقوام أظهروا الاختصاص بمزيد من الفصاحة عن الكفار، بل كان فيهم أقوام من الخطباء، والشعراء لم يكونوا فى الإسلام.

ويحققه: وهو أن الرسول ـــ ﷺ ـــ كان يتحدى بمعارضة سورة واحدة، كما كان يتحدى بجميع القرآن ليأتى من المخالفين معارضة سورة واحدة، فإن المتناهى فى البلاغة قد يذكر فصلا طويلا من الكلام البليغ، والذى دونه يتأتى له بعض ما يقدر عليه البليغ.

يحققه: وهو أنا نعلم أن أصحاب رسول الله ـــ ﷺ ـــ كانوا منقطعين عن الدنيا مقبلين بكل وجه على الآخرة، ملازمين للطاعات، مجتنبين عن اللذات والشهوات، فكيف يقال بأن رغبتهم فى اتباعه لغرض الاستيلاء على الممالك، ولأن رسول الله ـــ ﷺ ـــ ما كان مختصاً بزيادة مال، واستظهار عشيرة لم يكن لمتبعيه، فلو قدروا على أن يأتوا بمثل هذا القرآن فلماذا رضوْا باتباعه ؟، ولم يرهقوه إلى

وأقاصيصهم، فلم يفلح فى ذلك.

(١) هو الوليد بن المغيرة، عدو الله ورسوله، كان سيد قريش، واشتهر عنه أنه اتهم ـــ رسول الله ـــ ﷺ ـــ بالسحر، نزلت فيه آيات من القرآن الكريم مثل قوله تعالى: ﴿ إنه فكر وقدر فقتل كيف قدر ﴾.

أن يصير تبعاً لهم لولا عجزهم عن المعارضة.

فإن قيل: إنما لم يعارضوا القرآن؛ لأنه أتى بأفصح الكلام وأجزله، ولم يقدر على معارضته إلا الأقلون، وترجع حينئذ محاولة المعارضة إلى قوم تجوز عليهم المواطأة على الكتمان.

قلنا: دعوى حصر البلغاء الذين كانوا في زمانه ـــ ﷺ ـــ في عدد قليل مما يعلم فساده ضرورة، ومن تدبر أيام العرب في عصر رسول الله ـــ ﷺ ـــ بذلك وأحاط علماً بكثرة شعرائهم وفصحائهم، قطع بفساد ما قالوه، ولأننا نعلم أن الذين ينكرون نبوته ما كانت تنحط درجتهم في البلاغة عن غيرهم مع توفر دواعيهم على ذلك كما وصفناه، فلو قدروا عليه لأتوْا به، ويستحيل منهم- والحالة هذه- التواطؤ على الكتمان[1].

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال بأنه عليه السلام منعهم منها بالخوف والسيف، وشغل زمانهم بمحادثته، فلهذا لم يعارضوا القرآن[2].

قلنا: المعلوم أنه عليه السلام لبث فيهم ثلاث عشرة سنة ما كانوا يخافونه، ولا حاربهم ، ولا أُذن له في القتل، وكانت الغلبة لهم في الأسباب الدنيوية، وبعد محاربته إياهم ما كان يديم الحرب، ولا كانوا يحاربونه بأجمعهم، ولو كانت المعارضة مقدورة، لأتوا بها في زمان المهلة.[3]

فإن قيل: كما أنهم دُعوا إلى النظر في آيات النبوة، وكذلك دعوا إلى النظر في آيات التوحيد واعتقاد الحشر والنشر، ثم أنهم مع ذلك انكفوا عن النظر في

---

(١) قارن أبكار الأفكار للآمدي: ٤/٨٩ وما بعدها.

(٢) قارن المرجع السابق: ٤/٩٠.

(٣) ومن الممكن أن يرد عليهم أيضا بقولنا: إن هذا الاحتمال وإن كان ممكناً عقلا، فهو غير قادح مع وجود ما نعلمه من العلم الضروري بأخبار التواتر.

دلائل العقول مع اقتدارهم عليه، فلم لا يجوز أن يكون انصرافهم عن النظر فى دلالات النبوة من هذا القبيل؟[1].

قلنا: إن مرجعنا فيما مهدناه إلى أن العادة استمرت فى ابتداء الدين أنهم يعجزون ويكلفون الانقياد والخضوع إلى معارضة من تحداهم، وعجزهم وتكذيبه، وصرف قلوب أتباعه عنه، بخلاف دلالات العقول، فإنه لم تستمر العادة فى ذلك استمرارها فيما قدمناه، بل العادة مطردة بتحزب الناس، وافتراقهم فرقاً كثيرة، وميل كل واحد إلى مذهب آبائه وأسلافه، والإضرار بما رتبوه من الشبه، حتى قبل الاتفاق فى النظريات كالاختلاف فى الضروريات فى أنه محال.

فإن قيل: لا يلزم من اختصاصه صلوات الله وسلامه عليه بهذا الكلام الفصيح الذى لم يشاركه فيه غيره أن يكون نبياً، كما أنه لا يلزم من اختصاص رجل فى كل زمان بأنواع الفضائل بحيث لا يشاركه فيها غيره، وانفراد بعض المحترفة بلطائف حرفته بم لم يسبق إليها أن يكون نبياً.

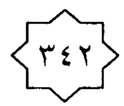
قلنا: إنما يتخصص الرجل بفضائل لا يشاركه فيها غيره فى زمانه إذا لم يتحد بها، فأما إذا تحدى بها فإن الله تعالى يقيض من يعارضه بذلك، ويبطل دعواه، لاسيما والنبى ـ ﷺ ـ ما تعلّم من كتاب شيئاً بل كان أمياً ما اجتهد لطلب علم، ولا سافر إلى بلاد قوم لهذا الغرض، وأيضا فقد نقل من كلامه فى الوعد والوعيد والنواهي والقصص وما كان يشبه القرآن فى الفصاحة والبلاغة، فلو كان القرآن من كلامه، لكان الكل من جنس واحد. [2]

فإن قيل: قد بنيتم هذه القاعدة على أنهم ما أتوا لمعارضة القرآن مع جهدهم

---

(١) قارن أبكار الأفكار للآمدى: ٤/١٠٩.

(٢) قارن الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٣٢٥ ـ ٣٥٣.



واجتهادهم فى إبطال دعواه، فما قولكم: لو لم يخالفه أحد، فإن لم تكن معجزة كانت دلالته على الصدق موقوفة على أن يكون هناك أقوام ينكرون، وذلك غير جائز، وإن كانت معجزة، فمن أى وجه تدل على الصدق إذ ليس هاهنا مخالف، حتى يقال: لو أمكنت معارضته لأتوا بها.

قلنا: إذا سلمتم بأن القرآن يظهر إعجازه عند تقدير الخلاف، وقد اتفق الخلاف فلابد وأن يكون حجة، وعلى أنه لو قُدّر عدم الخلاف، وفرضنا أن النبى ﷺ ادعى النبوة، فالتحدى بالقرآن وتسرع الناس إلى قبول ذلك، والتزموا الكُلَف والمشاق، لكان ذلك دليلا قاطعاً على إعجاز القرآن، فإن الخلائق وأهل المشارق والمغارب مع تباعد ديارهم، وتباين أغراضهم لا يجتمعون على تصديق شخص واحد، إلا عن قطع بأن ما ظهر على يده معجزة، فثبت بمجموع ما ذكرناه أن القرآن ليس من جنس كلام البشر، وأنهم إنما لم يعارضوه لعجزهم عنه، وقدمنا فى الباب المتقدم أن من ظهرت المعجزة على يده على الشرائط المذكورة فهو نبى، فيلزم منه القطع بنبوته صلوات الله عليه، والنبى لا يجوز أن يكون كاذباً، وقد علم ضرورة أنه كان يدعى أنه مبعوث إلى كافة الخلق، وأنه خاتم النبيين، فواجب على جميع العقلاء الإيمان به، وأنه خاتم النبيين، وذلك واضح، وبالله التوفيق.

الفصل الثانى

فى ذكر وجه الإعجاز فى القرآن[1]

(١) اختلفت أقوال العلماء فى وجوه إعجاز القرآن: فذهب بعض المعتزلة إلى أن القرآن معجز لما اشتمل عليه من النظم الغريب والأسلوب العجيب المخالف لنظم العرب فى نثرهم فى مطالعه ومقاطعه وفواصله، وفى شعرهم أيضا

وذهب الجاحظ إلى أن القرآن معجز لما اشتمل عليه من البلاغه التى تتقاصر عنها سائر ضروب البلاغات.

وذهب القاضى الباقلانى وتابعه إمام الحرمين إلى أن وجه الإعجاز فى القرآن هو مجموع الأمرين السابقين.

وذهب البعض إلى أن إعجازه لإخباره بالغيب، وذهب قوم إلى أن إعجازه لاشتماله على دقائق العلوم الإلهية وعلى التشريع والأخلاق.

وذهب الأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني، والنظام، وبعض الشيعة كالشريف المرتضى إلى أن العرب كانت قادرة على مثل كلام القرآن قبل البعثة، ووجه الإعجاز فى القرآن هو صرف بلغاء العرب عن معارضته.

وذلك إما بصرف دواعيهم كما هو رأى النظام والأستاذ، وإما بسلبهم العلوم التى لابد منها فى المعارضة كما هو رأى الشريف المرتضى.

والقول بالصرفة باطل عند أهل السنة والكثير من المعتزلة، ودليل البطلان هو:ـــ

أ ــ أن فصحاء العرب كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته وجزالته، ويرقصون رءوسهم عند سماع قوله تعالى: ﴿ وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي ﴾ (هود: ٤٤).....، إلخ الآيات. وهذا يدل على أنه معجز لبلاغته لا لصرف الله تعالى العرب عن معارضته.

مذهب أهل الحق أن إعجاز القرآن من وجهين:ـــ

أحدهما: النظم البديع الخارج عن أوزان كلام العربية مع إفادة أحسن المعانى.

والآخر: البلاغة فى النظم، وحدّ البلاغة أن يقال: هو التعبير عن المعنى الصحيح بما يطابقه من اللفظ الشريف من غير مزيد على المقصد، وانتقاص عن الغرض(١).

ب ـ لو قصد الله تعالى أن يكون القرآن معجزاً بالصرفة لما جعله الله تعالى فى الطبقة العالية من البلاغة، لكنه جعله فى الطبقة العالية من البلاغة.

إذن ليس الإعجاز بالصرفة، ودليل الملازمة: أنه كلما كان أنزل فى البلاغة وأدخل فى الركاكة كان عدم تيسر المعارضة أبلغ فى خرق العادة.

جـ ـ قوله تعالى:﴿ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْأِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً ﴾ (الاسراء:٨٨) فإن ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير فى مقام التحدى إنما يحسن فيما لا يكون مقدوراً للبعض، ويتوهم كونه مقدوراً للكل، فيقصد نفى ذلك.

والحق أن القرآن معجز بنظمه وأسلوبه، وبكونه فى الطبقة العالية من البلاغة، وباشتماله على الإخبار عن المغيبات الماضية والآتية، وعلى دقائق العلوم الإلهية، وأحوال المبدأ والمعاد، ومكارم الأخلاق، وفنون الحكمة العلمية والعملية، واليه ذهب الإمام الغزالى رحمه الله تعالى.

للمزيد من التفاصيل انظر:ـــ أبكار الأفكار للآمدى: ٤/٦٩ ـــ ٧٤، والنبوات والسمعيات: ص ٣٩ ـــ ٤٣.

(١) هذا هو رأى القاضى الباقلانى وتابعه إمام الحرمين، ولكن ذهب إمام الحرمين فى النظامية إلى القول بالصرفة. انظر النظامية: ص٥٥، والتمهيد للباقلانى: ص ١٤١.

وواضح أن الرازى متأثر هنا بالقاضى وإمام الحرمين، ولكنه فى كتبه الأخرى يرى فى سر

وذهب قوم إلى أن الإعجاز فى النظم[1]، وقال آخرون: إنه فى البلاغة[2].

وهذا باطل؛ لأنا لو راعينا فى الإعجاز البلاغة المجردة، وقدّرنا أجزل خطبة للخطباء، أو أبلغ قصيدة للشعراء، واعتبرناها بقصار السور، ولم نراع إلا البلاغة لم نأمن أن يلتبس على الناظر وجه التباس بينهما[3]، ولو راعينا النظم، لكان النظم الذى يدانى نظم القرآن، وإن كان فى غاية الركاكة معارضة للقرآن مثل ترهات مسيلمة فى قوله: إنا أعطيناك الجواهر فصل لربك وهاجر إن مبغضك رجل كافر، فهذا النظم يضاهى نظم القرآن، وإن كان تنبوا أسماع المستمعين عنه لركاكته وسخافته، فثبت أن الإعجاز فى النظم والبلاغة جميعاً[4].

الإعجاز ثلاثة آراء.

الأول: أن هذا الإعجاز يرجع إلى الفصاحة، وما عداها لا يصلح أن يكون سبباً للإعجاز.

انظر نهاية الإيجاز: ص ٥ ــ ٧ ، والتفسير الكبير: ١٩٥/١٧.

الثانى: أن وجه الإعجاز يرجع إلى مجموع الأسلوب مع الفصاحة كما هو رأى جمهور الأشاعرة. انظر نهاية العقول: ١٣٦/٢ ــ ب.

والثالث: ولكنه ذهب فى التفسير الكبير إلى أن وجه الإعجاز فى القرآن يرجع إما إلى الفصاحة، وإما إلى الصرفة ــ وهو الموضع الوحيد الذى ذكر فيه الرازى أخذه بالقول بالصرفة بالرغم من مهاجمته له فى كتبه الأخرى ــ على نحو خارق للعادة، وذلك يدل على شدة تأثره بأقوال القاضى عبد الجبار المعتزلى.

انظر التفسير الكبير: ١٣٣/٢ ــ ١٣٤ــ، و ٥٤/٢١.

(١) يقصد بعض المعتزلة.

(٢) يقصد الجاحظ من أئمة المعتزلة.

(٣) قارن الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٣٤٩.

(٤) قارن المرجع السابق: ص ٣٥٠.

وهاهنا وجه ثالث فى إعجاز القرآن وهو اشتماله على الإخبار ـــ عن[1] ـــ الغيوب مع الإصابة فيها، ويجب أن ننبه هاهنا لدقيق وهو: أنه ليس الإعجاز فى نفس الإخبار فإنه لا يعجز أحد عن النطق بأمثالها، ولا فى نفس المخبر، فإن النبى ـــ ﷺ ـــ قد يخبر عن وقوع أمور معتادة، فلا معنى لجعلها من قبيل المعجزات، بل الإعجاز فى علم الرسول ـــ ﷺ ـــ بما أخبر عنه، وذلك ينقسم إلى قسمين:ـــ

منها: ما يكون خبراً عن وجود الماضيين وأخبار الأولين من غير تعلم ولا تلقن كتاب.

ومنها: ما يكون خبراً عن حدوث شيء فى المستقبل، وذلك دليل على صدق المدعى بعد وقوع ما أخبر عنه، وتكرر ذلك مراراً كثيرة، بخلاف المنجمين، فإنه وإن كان يتفق لهم الإصابة فى بعض ما يخبرون عن حدوثه فى المستقبل ناجزاً، إلا أنه يكثر لهم الغلط، ويعظم الخطأ، ولا تتكرر الإصابة، ولا يلزم أيضا ـــ من[2] ـــ إخبار السحرة عن الحوادث فى الأقاليم البعيدة، وإصابتهم فى ذلك؛ لأنا قد أوضحنا الفرق بين السحر والمعجزة فى الباب المتقدم بما لا حاجة إلى الإعادة[3].

فمن جملة الآيات المشتملة على الغيوب:ـــ

قوله تعالى: ﴿ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِى بِضْعِ سِنِينَ ۗ لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ ۚ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾ (الروم: ١ :٤) .

فاشتملت الآية على الإخبار عن أمر وقع وهو غلبة الفرس الروم فى أدنى الأرض، وهى منقطع الشام، واشتملت الآية أيضا على أمر موعود وهو غلبة الروم

---

(١) زيادة ليست فى الأصل يقتضيها السياق.

(٢) زيادة ليست فى الأصل يقتضيها السياق.

(٣) انظر ص: ٢٢٤ وما بعدها.

الفرس بعد ذلك فى بضع سنين، وهى ما بين الثلاثة إلى التسعة[١].

ومنها قوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾ (الفتح: ٢٧). فدخلوه كما أخبر.

ومنها قوله تعالى: ﴿سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ (الفتح: ١٦) والآية نزلت فى المنافقين، وكانوا إذا تخلفوا لم يجبرهم الرسول ـ ﷺ ـ على الخروج، فأخبر الله تعالى أن الرسول ـ ﷺ ـ وإن عفا عنهم، فسيدعون إلى قوم أولى بأس وهم بنو حنيفة[٢]، ثم إن أبا بكر ـ رضي الله عنه ـ جرَّ المنافقين إلى قتالهم، وقال بعضهم: المراد به دعاؤهم إياهم إلى لقاء فارس[٣].

وأما الإخبار عن قصص الأولين فظاهر واضح[٤]، وما كان رسول الله ـ ﷺ ـ يتعاطى دراسة الكتب، وكان أمياً، وما اتُّفِقَ له سفرٌ وانفرادٌ يتوقع فى مثله كتاب، وتعلم قصص، وكانت الكتب مختصة باليهود، وكانوا فى المدينة، ونشأ رسول الله ـ ﷺ ـ فى مكة، وصار نبياً بها، وما كانت له مخالطة مع أهل الكتاب، ولو كانت لنقلت واشتهرت، فالإخبار عن قصص الأولين والحالة هذه لا تتحقق فى مجارى العادة من كذاب[٥].

---

(١) انظر التفسير الكبير: ٢٥/٩٦ ـ ٩٧.

(٢) انظر التفسير الكبير: ٢٨/٩١ ـ ٩٢.

واختلفت أقوال المفسرين فى ذلك، فقال الجمهور: هم بنو حنيفة حيث تابعوا مسيلمة وغزاهم الصديق ـ رضي الله عنه ـ وقال البعض: هم فارس والروم وغزاهم عمر، وقيل: هم هوازن وثقيف وغزاهم النبى ـ ﷺ ـ.

(٣) قارن المرجع السابق نفس الصفحة.

(٤) مثل قصص الأنبياء وغيرهم الواردة فى الكثير من آيات القرآن الكريم.

(٥) قارن الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٣٥٢ ـ ٣٥٣.

فإن قيل: القرآن بمعنى المقروء والمكتوب صفة قديمة عندكم[١]، والقديم لا يكون معجزاً، أو بمعنى القراءة والكتابة فعل القارئ والكاتب، وفعل العبد لا يكون معجزاً[٢].

قلنا: إذا رأينا شعر الشاعر فنحس من أنفسنا قدرة على التلفظ بذلك الشعر، ولا نحس من أنفسنا قدرة على نظم ذلك، بل ربما يكون الراوى عديم الطبع فى إنشاء الشعر، فالمقدور منه هو التلفظ بذلك الشعر، والذى ليس مقدوراً له هو العلم بترتيب الحروف فى القلب على وجه يغاير ترتيب الأول مع المساواة له فى الفصاحة فكذلك هاهنا: المعجز إنما هو علم النبي – ﷺ – بترتيب الحروف على هذا الوجه الذى نقرأه مع علمنا بترتيب أخر يخالف الأول من حيث التركيب الواقع فى الحروف، ويضاهيه فى البلاغة، وهذا واضح[٣].

---

(١) يقصد الأشاعرة ﷺ. انظر ص ١٤٤ وما بعدها.

(٢) هذا على رأى المعتزلة. وقارن نهاية الإقدام للشهرستانى: ص ٤٥٢.

(٣) قارن نهاية العقول للرازى: ١٣٨/٢ – ب، ونهاية الإقدام للشهرستانى: ص ٤٥٣.

الفصل الثالث

فى بيان مجاوزة بلاغة القرآن سائر البلاغات[1]

ذهب قوم إلى أن مراتب البلاغة والنظم لا تتناهى[2].

وذهب القاضى إلى أن مراتب البلاغة متناهية، ومراتب النظم لا تتناهى،[3] وذهب الإمام إلى الحكم بتناهى وجوه البلاغة والنظم[4]..

والذى يدل عليه: وهو أن البلاغة عبارة عن التعبير عن المعانى الصحيحة للعبارات الرائقة الشريفة، والنظم عبارة عن تركيب الحروف والكلمات، والعبارات وإن تفاوت مثالها، فاللغات تحصرها، والحروف حاصرة للغات، والحروف

---

(١) البلاغة فى اللغة مأخوذة من البلُوغ، ومنه يقال بلغ فهو بليغ، لمن بلغ ظاهر لفظه الإنباء عما فى ضميره..

وفى الاصطلاح معناها: التعبير عن المعنى الصحيح لما طابقه من اللفظ الرائق من غير مزيد على المقصد ولا انتقاص عنه فى البيان.. انظر أبكار الأفكار: ٤/٦٩..

(٢) هذا هو رأى بعض الأشاعرة: وحاصله أن مراتب البلاغة غير متناهية فى علم الله تعالى.

(٣) هذا هو رأى القاضى الباقلانى وحاصله: أن مراتب البلاغة متناهية فى علم الله تعالى، وإن لم يخطر بها علم المحدثين.. انظر المرجع السابق: نفس الصفحة.

(٤) هذا هو رأى إمام الحرمين ــ رحمه الله تعالى ــ، والحق أنه بالنظر إلى اللغات الواقعة المتناهية فمراتب البلاغة فيها لابد وأن تكون متناهية، وأما بالنظر إلى ما يمكن وقوعه من اللغات الواقعة فلا يبعد فى علم الله تعالى وجود ألفاظ هى أشرف من الألفاظ الواقعة إلى ما لا يتناهى..

متناهية، والمتناهى وإن كثرت وجوه إمكان التأليف منه، فإنه يستحيل اشتماله على ما لا نهاية له، كما إذا قدّرنا عدداً معلوماً من الجواهر، وجوزنا تألفها على وجوه، فلابد وأن تكون الأشكال التى تتصور منها متناهية، فيلزم من ذلك تناهى وجوه النظم والبلاغة..

وإذا عرفت ذلك: فاعلم أنه لم يقم دليل قاطع على مجاوزة بلاغة القرآن سائر البلاغات، بحيث لا يكون فى مقدور الله تعالى كلام تزيد بلاغته على بلاغة القرآن، ولم يقم دليل أيضا على نسبة القرآن إلى أفصح كلام العرب كنسبة أفصح خطبة أو قصيدة إلى أَرَكِّ كلام، بل الذى قام عليه الدليل أن يكون بين بلاغة القرآن وسائر البلاغات من التفاوت ما يكون ظاهراً لا يقع فى حيز اللبس، إذ لو قربت بلاغة القرآن من سائر البلاغات، لكان للمقال فيه مجال، ولو رجَّح مرجح أحد الكلامين على الآخر لم يعدم من يرجح الكلام الآخر عليه، وحينئذ لا يظهر انخراق العادات، وهذا واضح..

ثم أعلم أنا قد بينا أن الإعجاز فى القرآن لا يتعلق بالنظم والبلاغة، فلا حاجة بنا إلى إيضاح مجاوزة بلاغة القرآن سائر البلاغات،[1] وإن قلنا بأن البلاغة بمجردها آية على الصدق، فيلزمنا إيضاح انخراق العادة فيها، والدليل على ما قدمناه،[2] من أن من يقدر على المعارضة من أصحاب البلاغة والجزالة مع طول المدة، وتقريعهم بآيات التحدى، ونسبتهم إلى النقص والقصور، فلو قدروا عليه لسارعوا اليه..

فإن قيل: بم تنكرون على من يقول: إنما عجزوا عن الإتيان بنظم مثل نظم

---

(١) انظر ص ٢٤٦ وما بعدها.

(٢) انظر ص ٢٤٢وما بعدها.

القرآن، إلا أنهم عجزوا عن كلام يضاهى بلاغته بلاغة القرآن ؟..

قلنا: لو قدروا على كلام تقرب بلاغته بلاغة القرآن لأتوْا به، وإن كان يخالف نظمه نظم القرآن، ولقالوا بأن هذا النظم أحسن من نظم القرآن، إذ المقصد من الكلام حُسن المعانى مع شرف الألفاظ لا الوزن والنظم، كما أن الشاعر إذا تحدى بقصيدة من الطويل، فعارضه بعض أقرانه بقصيدة أخرى من البسيط، وقدرنا تساويهما فى شرف الألفاظ وحسن المعانى، كان ذلك معارضة، فثبت أنه لو اقتدرت العرب على كلام تقرب بلاغته بلاغة القرآن لأتوْا به، ولكان ذلك أقرب إلى صرف القلوب عن متابعته من الحِراب، فلما لم يأتوا به ظهر عجزهم، فهذا دليل قاطع على مجاوزة بلاغة القرآن سائر البلاغات، وأما إيضاح ذلك على التفصيل فهو مما لا يحتمله هذا المختصر لكثرة وجوهه واتساع أبوابه، وقد صنف علماء العربية فى ذلك كتباً كثيرة،(١) وبسطوا الكلام فيها، وأتوْا بما يشفى الغليل..

واعلم أن جماعة من الملحدين ادعوا ركاكة فى بعض آى من القرآن، حتى حاول جماعة من الحمقى كابن الراوندى(٢) وأبى العلاء المعرى(٣) لعنهم الله

---

(١) من أشهر الكتب التى ألفت فى هذا الشأن: إعجاز القرآن للباقلانى، أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجانى، ودلائل الإعجاز له أيضا، وكذلك يضم إلى تلك الكتب كتاب القاضى عبد الجبار المعتزلى: تنزيه القرآن عن المطاعن، وغير ذلك.

(٢) ابن الراوندى الملحد: تقدمت ترجمته، انظر ص: ١٧٥.

(٣) هو أحمد بن عبد الله بن سليمان التنوخى المعرّى { أبو العلاء } ولد سنة ٣٦٣هـ فى معرة النعمان، وتوفى بها سنة ٤٤٤هـ، أصيب بالعمى وهو فى الرابعة من عمره، رحل إلى بغداد سنة ٣٩٨هـ وبقي بها مدة قليلة، له مؤلفات كثيرة من أشهرها: رسالة الغفران.. انظر ترجمته فى: وفيات الأعيان لابن خلكان: ٣٣/١، ومعجم الأدباء: ١٨١/١. وقد قال الرازى فى نهاية العقول: { وأما معارضة ابن المقفع والمعرى وغيرهما، فسنبين أنه ليس من شرط دلالة المعجز على الصدق أن لا يوجد مثلها فى مستقبل الزمان قط. انظر

معارضة القرآن..

وقد أتى بعض العلماء بالفيصل الحق فى ذلك فقال لمن سأل عما تشابه معناه، وتتوهم فيه الركاكة والتناقض: هل تعلم أن العرب الذين عاصروا رسول الله ـ ﷺ ـ كانوا أعلم بمواقع الكلام من هؤلاء الطاعنين الذين فى زماننا، وأنهم كانوا أشد عداوة لرسول الله ـ ﷺ ـ وأحرص على إظهار التناقض لو ظفروا ؟

قال: نعم..

قال: فلو كان فى القرآن تناقض لكانوا أولى من غيرهم بإظهاره، ولكان بالحري اشتهاره ونقله إلينا، فلما لم ينقل شيء من ذلك، علمنا أنه ليس فى القرآن مطعن، وإنما هو لجهل الناس بفصاحته لعلة ـ عدم ـ[1] علمهم بالعربية وأساليب الكلام، وهذا على اختصاره يسقط جميع المطاعن عن القرآن[2].

نهاية العقول: ٢/١٢٠ ـ ب.

وهو كلام مرفوض من الرازى لأن مؤداه أن محاولات ابن المقفع وأبى العلاء مضاهية فى الفصاحة لفصاحة القرآن، وقد بينا أن الفصاحة أحد أوجه إعجاز القرآن، وليست هى الوجه الوحيد على إعجاز القرآن كما سبق بيانه..

(١) زيادة ليست فى الأصل يقتضيها السياق..

(٢) طعن بعض الملحدين الذين يحقدون على الإسلام فى القران الكريم بمطاعن ضعيفة نذكر بعضها على سبيل التذكير.. والله المستعان..

قالوا إن فى القرآن كلمات غير عربية مثل: القسطاس والإستبرق والسجيل، مع أن الله تعالى يقول: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (يوسف:٢)..

والرد: أن ذلك من توافق اللغتين، أو الكل عربى على سبيل التغليب، أو المراد أنه عربى النظم والتركيب..

قالوا: إن فى القرآن خطأ من جهة الإعراب مثل قوله تعالى: ﴿ قَالُوا إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ ﴾

(طـه: ٦٣)،

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (البقرة:٦٢)..

وقوله تعالى: ﴿ لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْراً عَظِيماً ﴾ (النساء:١٦٢)..

والرد: أما الآية الأولى: فقد قرأها أبو عمرو وغيره: ﴿ قَالُوا إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ ﴾ (طـه: ٦٣)،وقرأ ابن كثير وعاصم فى رواية: ﴿ قَالُوا إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ ﴾ بتخفيف إن ورفع هذان، ومن النحاة من قال: ذلك لغة كنانة، وبلحارث بن كعب وخثعم وبعض قبائل اليمن الذين يجعلون ألف الاثنين فى الرفع والنصب والخفض على لفظ واحد، فيقولون: جاء الزيدان، ورأيت الزيدان، ومررت بالزيدان.. ومنه قول الشاعر:ـ

إن أباها وأبا أباها   قد بلغا فى المجد غايتاها

وبعض النحاة قال: إن بمعنى نعم وتقديره: نعم هذا لساحران، ومنه قول الشاعر :ـ

ويقلن شيـــب قد علا   ك وقد كبـــرت فقلت انه

أي: نعم..

وقيل غير ذلك..

وأما الآية الثانية: فقد قال الفخر الرازى: ارتفع الصابئون بالابتداء على نية التأخير كأنه قيل: إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والصابئون كذلك، فحذف خبره، والفائدة فى عدم عطفهم على من قبلهم هو أن الصابئين أشد الفرق المذكورة ضلالا، فكأنه قيل: كل هؤلاء إن آمنوا وعملوا صالحاً قبل الله تعالى توبتهم حتى الصائبين..

وأما الآية الثالثة: فقد قال الإمام الرازى: إن المراد بالراسخين فى العلم عبد الله بن سلام وأصحابه ثم قال: وأما قوله: والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة، فقد جىء هنا بلكن لأنها وقعت بين نقيضين وهما الكفار والمؤمنون، والراسخون مبتدأ وفى خبره احتمالان أظهرهما

أنه يؤمنون، والثانى أنه الجملة من قوله تعالى: ﴿ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْراً عَظِيماً ﴾ (النساء: ١٦٢)..

وقال البصريون: إنه نصب على المدح لبيان فضل الصلاة، وتقدير الآية: أعنى المقيمين الصلاة وهم المؤتون الزكاة، فهذا القول هو المعتمد فى الآية..

قالوا: إن فى القرآن ما يكذبه حيث أخبر أنه لا يتيسر للإنس والجن بمثل سورة منه، وأقل السور ثلاث آيات، ثم حكى تعالى عن موسى ﷺ مع إعترافه بأن هارون أفصح منه لساناً مقدار إحدى عشرة آية منه وهى قوله: ﴿ قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ﴾ (طــه:٢٥).. إلى قوله: ﴿ إِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيراً ﴾ (طــه:٣٥)

والرد: هو نسبة المعنى إلى موسى ﷺ لا اللفظ..

قالوا: إن فيه متشابهات يتمسك بها المجسمة والمشبهة مثل قوله تعالى: ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾(طــه:٥).

والرد: أنها ذكرت لفوائد عديدة منها: الرجوع إلى الراسخين فى العلم، ومنها: نيل المثوبة بالنظر والاجتهاد فى معرفة المراد منها..

قالوا: إن فيه عيب التكرار، كإعادة قصة فرعون فى مواضع كثيرة، وإعادة قولــه تعالى: ﴿ فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴾ (الرحمن:١٣) وغير ذلك..

والرد: أن التكرار لا يخلو من فائدة منها: بيان اتساع العبارة وإظهار البلاغة، وإما لزيادة التأكيد والمبالغة فى تقرير المعنى..

قالوا: القرآن مشتمل على الاختلاف، وهو مناقض لقوله تعالى: ﴿ أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً ﴾(النساء:٨٢) .

والرد: الاختلاف المنفى فى الآية يراد به أحد أمرين:ــ

الأول: الاختلاف المناقض للبلاغة، ومتانة اللفظ، والنظم العجيب..

الثانى: اختلاف أهل الكتاب فيما أخبر عنه من قصص الماضين وسير الأولين..

قالوا: إن فى القرآن التناقض، مثل قوله تعالى: ﴿ فَيَوْمَئِذٍ لا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلا جَانٌّ ﴾ (الرحمن:٣٩) ، مع قوله: ﴿ فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ (الحجر:٩٢) وغير ذلك.

والرد: أن هذا ليس تناقضا؛ لأن المواقف يوم القيامة مختلفة، ولعدم وجود شروط التناقض.
قالوا: إن فى القرآن الكذب المحض كقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ ﴾ (الأعراف:١١) ومعلوم أن الأمر بالسجود لم يكن بعد خلقنا وتصويرنا..
والرد: أن المراد هو خلق أبينا آدم عليه السلام وتصويره..
قالوا: قال تعالى ﴿ وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ ﴾ (يّـس:٦٩) مع أن فى القرآن الشعر مثل قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجا ﴾ (الطلاق: ٢) فإنه بدون لفظ مخرجاً من بحر المتقارب، ومثل قوله تعالى ﴿ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ (الكهف: ٢٩) فإنه من بحر الطويل..
والرد: أن ما فى القرآن ليس بوزن الشعر؛ لأنه إنما يكون شعراً عند التغيير إما بزيادة أو نقصان، وكذلك فإنه ليس فيه قافية الشعر ولا وزنه، فلا يكون شعراً.
انظر: النبوات والسمعيات من مباحث علم الكلام: ص ٤٣ ــ ٤٧، وضم إليه: أبكار الأفكار للآمدى: ٤/ ١٢٥ ــ ١٢٩، وشرح المقاصد: ٣/ ٢٩٢ ــ ٢٩٥ وغير ذلك..

الفصل الرابع

فى ذكر جمل من معجزات رسول الله - ﷺ - غير ما ذكرناه[1]

منها: ما روى أنس بن مالك[2] قال: أتى أبو طلحة[1] إلى أم سليم[2] وقال: أما

---

(١) حاول الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ فى بعض كتبه الأخرى التعويل على دليل آخر يثبت به نبوته ــ ﷺ ــ غير القرآن والمعجزات الحسية، وهذا الدليل يقوم على طبيعة النبوة ومطابقة أقواله وأفعاله وسيرته ــ ﷺ ــ لهذه الطبيعة..

والرسول ــ ﷺ ــ كانت دعوته تدعو الناس للسعادة فى الدنيا والآخرة، ومن ثم فقد انتشرت انتشاراً غير عادى، ولاقت من النجاح والقبول ما لم تحظ به غيرها من الدعوات.

وأيضا فإن أخلاقه ــ ﷺ ــ كانت فى الغاية العليا من الفضائل، ولقد تحققت فيه صفات الأنبياء على أتم الكمال، فهو إذا رسول الله..

ولقد أخذ الرازى هذا الدليل من الجاحظ والغزالى فى المنقذ من الضلال، كما أشار إليه أبو المعين النسفى فى تبصرة الأدلة. انظر المحصل: ص ١٥١، والمعالم فى أصول الدين: ص ٩٣ ــ ٩٦، وقارن المنقذ من الضلال: ص ٩٨، وتبصرة الأدلة: ص ٢٩٣ ــ أ..

ولكن فى المطالب العالية مزج الرازى دليل الجاحظ الآنف ذكره بكلام ابن سينا فى تدرج المخلوقات، وسماه الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ: { دليل الانتخاب والترقى }.

والحق أن الاقتصار على هذا الدليل وحده لا يصلح دليلا على النبوة ما لم يضم إليه الأدلة الأخرى خاصة القرآن الكريم ومعجزاته الحسية ــ ﷺ ــ.

انظر المطالب العالية للإمام الرازى: ٤٤٦/٢ وما بعدها، وقارن التفسير الكبير: ١٤٣/٣١ ــ ١٤٤..

(٢) هو أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم النجارى الخزرجى الأنصارى أبو حمزة، صاحب رسول الله ــ ﷺ ــ وخادمه، ولد بيثرب قبل الهجرة بعشر سنين، وأسلم صغيراً، وخدم

إنى مررت على رسول الله ــ ﷺ ــ وهو يقرئ أصحاب الصُّفَّة النساء، وقد ربط على بطنه حجراً من الجوع، فقالت: كان عندى شيء من الشعير فطحنته وأتيتها بشيء من حطب، فاتخذت منه أقراصاً، وقال أبو طلحة: فقلت لها أعندك أدم، فقالت: قد كان عندى زق فيه سمن، فلا أدرى أبقى فيه شيء أم لا ؟ قال أبو طلحة: إن عصر اثنين أبلغ من عصر واحد، فعصرناه جميعاً فخرج منه مثل التمرة من السمن، ثم قالت أم سليم: إيت رسول الله ــ ﷺ ــ وادعه ولا تدع معه أحداً، وانظر أن لا تفضحنا، فأتيت رسول الله ــ ﷺ ــ قال: فلما رآنى قال: لعلك أرسلت إلينا، قلت: نعم، فقال للقوم: انطلقوا وهم ثمانون رجلا، قال: فلما دنوت من الدار سبقت رسول الله ــ ﷺ ــ وأخبرتها بما جرى، فقالت: فضحتنى، ثم دخل رسول الله ــ ﷺ ــ وقدمنا إليه الأقراص، فقال: هل من أدم ؟ قالت: يا رسول الله: زق وقد عصرته أنا وأبو طلحة، فقال عليه السلام: هَلُمِّيهِ، فإن عصر الثلاثة أشد من عصر الاثنين، وأتى النبى ــ ﷺ ــ به فعصره معهما، فخرج مثل تمرة ومسح بها الأقراص، ودعا فيها بالبركة، ثم قال: ادعوا عشرة، فأدخل عليه عشرة فأكلوا حتى تجشأوا شبعاً،

الرسول ــ ﷺ ــ إلى أن قُبض، ثم رحل إلى دمشق، ومنها إلى البصرة، وبها توفى عام ٩٣هـ عن عمر يناهز أكثر من مائة عام..

انظر ترجمته فى: طبقات ابن سعد: ١٠/٧، والأعلام للزركلى: ٢٤/٢ ــ ٢٥..

(١) هو زيد بن سهل بن الأسود النجارى الأنصارى: صحابى جليل من الشجعان الرماة، ولد بيثرب سنة ٣٦ قبل الهجرة، شهد مع رسول الله ــ ﷺ ــ جميع الغزوات وكان جهورى الصوت، توفى سنة ٣٤هـ..

(٢) هى أم سليم بنت ملحان بن خالد بن زيد بن حرام، أم أنس بن مالك، تزوجت أبا طلحة بعد مقتل زوجها، وكان مهرها إسلامه، ولم يكن النبى ــ ﷺ ــ يدخل بيتاً بالمدينة غير بيت أم سليم إلا على أزواجه، ولما سئل عن ذلك قال: إنى أرحمها قُتل أخوها معى. انظر صفة الصفوة: ٣٢٥/١ ــ ٣٢٨..

وماز الوا يدخلون عشرة عشرة حتى شبعوا، ثم جلس رسول ــ ﷺ ــ وجلسنا فأكلنا حتى فضل[١]..

ومما روى فى ذلك: ما روته عائشة[٢] ــ رضى الله عنها ــ أن سائلا أتى النبى ــ ﷺ ــ فقال لعائشة: هل عندك شيء ؟ قالت: فأتيته بلقمة، فوضع النبى ــ ﷺ ــ يده عليها وقال للسائل: كُل فأكل حتى شبع[٣]..

ومما روى فى ذلك: ازدياد الماء فى يده وثورانه من أصابعه حتى كفت ينابيع من أصابعه العدد الكثير[٤].

ومن ذلك: أنه لما ترك الحديبية استنفذوا ماء البئر حتى أخذوا الماء مع

---

(١) الحديث متفق عليه، رواه البخارى فى كتاب المناقب: ٦٧٨/٦ باب علامات النبوة فى الإسلام {ح رقم ٣٥٧٨}، ورواه مسلم فى كتاب الأشربة: ٣/ ١٦١٢ ح ٢٠٤٠، وكذا رواه الترمذى وقال عنه: حديث حسن صحيح.

(٢) هى عائشة ــ أم المؤمنين ــ بنت أبى بكر الصديق، أفقه نساء المسلمين وأعلمهن بالدين، تزوجها رسول الله ــ ﷺ ــ سنة ٢هـ، وكانت أحب نسائه إليه، وأكثرهن رواية للحديث عنه، رُوى عنها ٢٢١٠ حديثا، كان مولدها بمكة قبل الهجرة بتسعة أعوام.. توفيت رضى الله عنها بالمدينة سنة ٥٨هـ. انظر صفة الصفوة: ٣٠١ ــ ٣٢١، والأعلام: ٣/٢٤٠.

(٣) انظر دلائل النبوة للحافظ البيهقى: ١١٣/٦ وما بعدها بزيادة: { وبقيت اللقمة بحالها }..

(٤) الحديث رواه البخارى ٦٧٢/٦ ح رقم { ٣٥٧٤ } عن أنس رضي الله عنه قال: { خرج النبي ــ ﷺ ــ فى بعض مخارجه ومعه ناس من أصحابه، فانطلقوا يسيرون، فحضرت الصلاة، فلم يجدوا ماءاً يتوضئون فانطلق رجلٌ من القوم فجاء بقدح من ماء يسير، فأخذه النبى ــ ﷺ ــ فتوضأ ثم مدّ أصابعه الأربع على القدح، ثم قال: قوموا فتوضأوا، فتوضأ القوم حتى بلغوا فيما يريدون من الوضوء، وكانوا سبعين أو نحوه } كما أخرجه مسلم فى كتاب الفضائل: ١٧٨٣/٤ ح رقم ٢٢٧٩..

الطين، فدفع ﷺ بينهما إلى البراء من عازب[1] ليفرزه فى البئر ويقول: بسم الله، فنبع الماء حتى قالوا: لولا أنه أخذ البئر لغرقنا[2]..

ومن ذلك: أن قوماً شكوا إليه قلة ماء بئرهم فى شتاء، فتفل فى بئرهم فانفجر الماء[3]..

وطلب أصحاب مسيلمة أن يفعل مثل ذلك، فلما تفل فى البئر صار ماؤه زعاقاً ملحاً.

ومن ذلك: حديث أم معبد الخزاعية،[4] وأنه لما أمّر يده ﷺ على ظهر العناق التى ما كانت تحلب ومس ضرعها نذرت، فحلب فسقى أبا بكر ثم عامر بن فهيرة[5] ثم عبد الله بن الأرقط،[6]ثم شرب رسول الله ـ ﷺ ـ وقال: { **ساقى القوم آخرهم شربًا** }[7].

ومن ذلك: تسبيح الحصى فى كفيه على ما روى أنس قال: كنا عند رسول الله ـ ﷺ ـ فأخذ كفاً من الحصى، فسبَّحت فى يده حتى سمعنا التسبيح، ثم صبّهن فى يد أبى بكر، ثم فى يد عمر، ثم فى يد عثمان فسبَّحن، ثم صبّهن فى أيدينا فما

---

(١) أحد الأنصار من أصحاب رسول الله ـ ﷺ.. انظر السيرة النبوية لابن هشام: ٢/١٥..

(٢) انظر دلائل النبوة: ٦/٧٨..

(٣) انظر دلائل النبوة: ٦/١٠٩..

(٤) صحابية من صحابة رسول الله ـ ﷺ.. انظر السيرة لابن هشام: ١/٢٣٥..

(٥) هو عامر بن فهيرة مولى أبى بكر الصديق ﷺ، كان يقوم بخدمة النبى ـ ﷺ ـ وصاحبه فى الغار..

(٦) هو عبد الله بن أريقط دليل النبى ـ ﷺ ـ وصاحبه فى رحلة الهجرة من مكة إلى المدينة، وكان مشركاً..

(٧) الحديث رواه الإمام أحمد فى المسند بطرق متعددة: ١/٣٧٩، ٤٦٢، ٥/٧٣، ٦/٤..

سبحت فى أيدينا[١].

وعن جعفر بن محمد عن أبيه قال: مرض النبى ــ ﷺ ــ فأتاه جبريل ــ عليه السلام ــ بطبق فيه رمان وعنب، فأكل النبى ــ ﷺ ــ فسبَّح الرمان والعنب..

ومن ذلك: ما رواه ابن عمر[٢] قال: كنا مع النبى ــ ﷺ ــ فى سفر، فأقبل أعرابى، فلما دنا منه قال: هل لك من خبر ؟ قال: ما هو ؟ قال: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، قال: هل من شاهد على ما تقول ؟ قال: أجل هذه الشجرة، فدعا بها رسول الله ــ ﷺ ــ وهى فى شاطئ الوادى، فأقبلت تخد الأرض خداً حتى قامت بين يديه، وشهدت له بالنبوة، ثم رجعت إلى منبتها، وآمن الأعرابى[٣].. ومن ذلك: أن النعمان الأنصارى[٤] ضرب ضربة فسقطت عينه وأخذ بيده وجاء إليه ــ ﷺ ــ[٥] فردها إلى مكانها، فكانت أقوى عينيه، فتفل فيها فكانت الباقية..

ومن ذلك: أن علياً ــ كرم الله وجهه ــ[٦] رمدت عينه فتفل فيها فلم ترمد

---

(١) الحديث خرَّجه البيهقي فى دلائل النبوة: ٦٤/٦ عن أبى ذر، والهيثمى فى مجمع الزوائد كتاب علامات النبوة: ٢٩٨/٨ ــ ٢٩٩، والقاضى عياض فى الشفاء: ص ٢٠١ ــ ٢٠٢..

(٢) هو عبد الله بن عمر بن الخطاب رضى الله عنهما أسلم قبل أبيه، ولد بمكة قبل الهجرة بعشرة أعوام، وتوفى بها سنة ٧٣هـ، وله من الأحاديث حوالى: ٢٦٣ حديثا. انظر صفة الصفوة: ٢١١/١ ــ ٢١٩، والأعلام: ١٠٨/٤.

(٣) الحديث أخرجه الدرامى فى سننه: ٢٢/١ ح ١٦، وأخرجه الطبرانى فى معجمه الكبير: ٤٣٢/١٢ ح ١٣٥٨ ، وكذا البيهقي فى دلائل النبوة: ١٣/٦ وما بعدها..

(٤) النعمان بن مقرن الأنصارى أحد صحابة رسول الله ﷺ.

(٥) المشهور أن قتادة هو الذى وقعت إحدى عينيه فى إحدى الغزوات فردها له رسول الله ــ ﷺ ــ فكانت أصح من الصحيحة..

(٦) هو الإمام الراشد على بن أبى طالب ــ كرم الله وجهه ــ أسلم وهو صغير، وهاجر بعد



بعد ذلك، ودعا له بأن يصرف الله عنه الحر والبرد، فكان لباسه فى الصيف والشتاء واحداً[١]..

ومن ذلك: أنه جلس لقضاء الحاجة فقال لنخلتين متباعدتين انضما، فانضمتا[٢].

ومن ذلك: ما رواه أبو سعيد الخدرى[٣] أنه كان يرعى راع غنماً له، فتوثب ذئب إلى شاة، فانتهزها واختطفها، فحال الراعى بين الذئب وبين الشاة، فقال الذئب للراعى: ألا تتقى الله تحول بينى وبين رزق ساقه الله إلى ؟ فقال الراعى: العجب من ذئب مقْعّيٍ يكلمنى بكلام الناس، فقال الذئب: ألا أحدثك بأعجب من ذلك ؟ هذا رسول الله يحدث الناس بأنباء ما سبق. الحديث[٤]..

ومن ذلك: إخباره ﷺ عن الغيوب..

مثل إخباره أن زينب[٥] أول من تموت من أزواجه،[١]وذكر مقتل على،[٢]

النبى ــ ﷺ ــ وكان شجاع المسلمين وقائدهم الهمام، والكلام عنه كثير لا يحتمله هذا المختصر..

(١) انظر دلائل النبوة للبيهقى: ٦/٩٠ وما بعدها..

(٢) انظر الشفاء للقاضى عياض ــ رحمه الله تعالى ــ: ص ٢٠٥..

(٣) هو أبو سعيد الخدرى: سعد بن مالك بن سنان الأنصارى الخزرجى، ولد فى السنة العاشرة قبل الهجرة، له من الأحاديث ١١٧٠ حديثاً، توفى بالمدينة سنة ٧٤ هــ.. انظر صفة الصفوة: ١/٢٧٢، والأعلام: ٣/٨٧..

(٤) الحديث أخرجه أبو نعيم فى الحلية: ص ٣١٨، وأحمد فى المسند: ٣/٨٣ ــ ٨٤، والبيهقي فى دلائل النبوة: ٦/٤١

(٥) هى أم المؤمنين السيدة زينب بنت جحش بن رئاب الأسدية، كانت زوجة زيد بن حارثة واسمها { برة } وطلقها زيد، فتزوج بها النبي ــ ﷺ ــ وسماها: { زينب } ، روت ١١

والحسين،[٣] وملك بنى أمية،[٤] وهدم الكعبة،[٥] ورجوع الملك إلى بنى العباس،[٦] والإخبار عن تمزق ملك الأكاسرة، واستيلاء المسلمين عليهم..

ومن ذلك: أنه لما جاء وفد عبد القيس قال لهم: "**إن شئتم وصفتم بلادكم، وإن شئتم وصفتها لكم**"، قالوا: "صفها لنا تردد إيانا"، فوصفها لهم، فقالوا: "**لأنت أعلم ببلادنا منا**"[٧].

ومن ذلك: إخباره ليلة الإسراء من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى عن

حديثاً، ولدت قبل الهجرة بـ٣٣ سنة، وتوفيت سنة ٢٠هـ.. انظر صفة الصفوة: ٣١٦/١ ـ ٣١٧، والأعلام للزركلى: ٦٦/٣..

(١) الحديث أخرجه مسلم فى كتاب فضائل الصحابة: ١٩٠٧/٤ح رقم ٢٤٥٢، وذكره البيهقي فى دلائل النبوة: ٣٧١/٦..

(٢) أخرجه الحاكم فى مستدركه: كتاب معرفة الصحابة ١٣٩/٣، وذكره صاحب دلائل النبوة ٣٥٢/٦، وص ٤٣٨..

(٣) أخرجه الطبرانى فى المعجم الكبير: ١٠٥/٣، وذكره صاحب دلائل النبوة: ٤٦٨/٦ ـ ٤٧٢..

(٤) يتضح ذلك من حديثه ـ ﷺ ـ : { الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم يكون بعد ذلك الملك }.. والحديث أخرجه أبو داود فى السنن باب ٨، والترمذى فى الفتن: باب ٤٨، وغيرهما..

(٥) أحاديث هدم الكعبة رواها البخارى فى صحيحه: ٥٣٨/٣ عن عائشة رضى الله عنها قالت: قال النبى ـ ﷺ ـ: { يغزو جيش الكعبة فيخسف بهم }..

(٦) انظر دلائل النبوة: ٥١٣/٦ وما بعدها، وفيه عن أبى سعيد الخدرى قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ : { يخرج رجل من أهل بيتى عند انقطاع الزمان، وظهورٍ من الفتن يقال له السفاح يكون عطاؤه حثيًا }.

(٧) انظر دلائل البيهقى: ١٠٢/٦ وما بعدها..



أمور رآها فى الطريق، فكانت كما أخبر[١]..

ومن ذلك: خبره عن ذى الثدية،[٢]خرج مع الخوارج يوم النهروان، فلما قتلهم على قال: اطلبوه فوجدوه، فخر ساجداً، وقالوا: إن يده كالثدى عليها شعرات كشارب السِّنَّوْر يتدلى بها فنصبها[٣]..

ومن ذلك: أنه لما توفى النجاشى[٤]بالحبشة قال ــ ﷺ ــ: "**إن النجاشى قد توفى الساعة، فكان كما أخبر**"[٥]..

ومن ذلك: أنه لما قتل زيد بن حارثة بمؤتة، قال ــ ﷺ ــ وهو بالمدينة: "**قتل زيد بن حارثة، وأخذ الراية جعفر**"، ثم قال ــ ﷺ ــ "**قتل جعفر**"، وأمسك ساعة، ثم قال: "**وأخذ الراية عبد الله بن رواحة فكان كما أخبر**"[٦]..

ومن أعظم الآيات: انشقاق القمر[٧].

---

(١) أحاديث الإسراء والمعراج ثابتة عن رسول الله ﷺ ــ ولا ينكرها إلا جاحد أو معاند.. انظر الأربعين للرازى: ص ٣٠٩ وانظر صحيح البخارى: كتاب التوحيد باب ٣٧، وأحاديث الأنبياء: باب ٢٢، ٢٤، ٤١، ٤٨، وكتاب بدء الخلق: باب ٧ وغير ذلك، وصحيح مسلم: كتاب الإيمان: ح رقم ٢٦٢، ٢٦٧، ٢٧٢، وجامع الترمذى: تفسير سورة الإسراء فى باب ١، ٢ ، ٥ وغير ذلك..

(٢) هو رأس الخوراج وزعيمهم أول من خرج على الإمام على كرم الله وجهه تحقيقا لنبوءة رسول الله ــ ﷺ..

(٣) انظر دلائل النبوة: ٦/٤٣٠ وما بعدها..

(٤) ملك الحبشة ــ ﷺ ــ أسلم وحسن أسلامه بعد دعوة رسول الله ــ ﷺ ــ له بأن يسلم..

(٥) انظر الشفاء للقاضى عياض: ص٢١٠، وقارن الأربعين للرازى: ص ٣٠٨..

(٦) راجع تفاصيل غزوة مؤتة سنة ٩ هــ فى كتب السيرة خاصة: ــ البداية والنهاية لابن كثير ــ والسيرة النبوية لابن هشام وغيرهما..

(٧) أحاديث انشقاق القمر رواها جمع كبير من أصحاب الحديث عن عبد الله بن مسعود ﷺ ــ

واعلم بأن معجزاته ــ ﷺ ــ كثيرة، وقد جمع الإمام أحمد البيهقى فيها كتاباً مبسوطاً يبلغ خمس مجلدات، فكيف يحتملها هذا المعتقد[1] ؟..

ووجه الاستدلال بهذه الأحاديث أن آحادها وإن كانت لا توجب العلم، ولكن ثبت من جملة الأقاصيص المذكورة اختصاصه ﷺ بمعجزات وفنون من خوارق العادات، وسبيل ذلك كسبيل جود حاتم وفصاحه سَحْبَان وشجاعة على والزبير، وفقه الشافعى وأبى حنيفة، وكما ثبت ذلك تواتراً ثبت ادعاؤه النبوة، والاحتجاج بهذه الآيات، وثبت أنها لم تعارض، إذ لو عورضت لاشتهرت كما قدمنا، فهذا تمام القول فى هذا الباب[2]..

وغيره من الصحابة انظر صحيح البخارى : كتاب المناقب: ٦/٧٣٠ ح رقم ٦٣٦٣ و ٧٣٦٣ و ٨٣٦٣.. وانظر صحيح مسلم: كتاب صفات المنافقين، باب انشقاق القمر: ٤/٨٥١٢ ح ٢٨٠٠ وما بعده، وغير ذلك..

كما أشار القرآن الكريم إلى هذه الآية العظيمة فى قوله تعالى: ﴿ اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ ﴾ (القمر:١).

(١) ذكر البيهقى فى كتابه الرائع دلائل النبوة مئات الدلائل على نبوته ــ ﷺ ــ..

(٢) قارن الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٣٥٣ ــ ٣٥٤، وانظر شرح المقاصد: ٣/٢٩٨ ــ ٢٩٩، والأربعين للرازى: ص ٣٠٥ ــ ٣٠٩..

الباب الثالث

فى أحكام الأنبياء ـ عليهم السلام ـ[1]

(١) فصَّل الإمام الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ القول فى عصمة الأنبياء ــ عليهم الصلاة والسلام ــ كما يلى :ــ

قال فى الأربعين: { اعلم أن الاختلاف فى هذه المسألة واقع فى أربعة مواضع:ــ

الأول: ما يتعلق بالاعتقاد..

وأجمعت الأمة على أنهم معصومون عن الكفر والبدعة إلا الفُضيلية من الخوارج ، فإنهم يجوزون الكفر على الأنبياء ــ عليهم السلام ــ وذلك لأن عندهم يجوز صدور الذنب عنهم، وكل ذنب فهو كفر عندهم، وبهذا الطريق جوزوا صدور الكفر عنهم..

وأما الروافض فإنهم يجوزون عليهم إظهار كلمة الكفر على سبيل التقية..

الثانى: ما يتعلق بتبليغ الشرائع والأحكام من الله تعالى..

وأجمعت الأمة على أنه لا يجوز عليهم التحريف والخيانة فى هذا الباب، لا بالعمد ولا بالسهو، وإلا لم يبق الاعتماد على شىء من الشرائع..

الثالث: ما يتعلق بالفتوى..

وأجمعت الأمة على أنه لا يجوز تعمد الخطأ.. أما سبيل السهو فقد اختلفوا فيه..

الرابع: ما يتعلق بأفعالهم وأحوالهم..

وقد اختلفت الأمة فيه على خمسة مذاهب:ــ

أــ قول الحشوية: وهو أنه يجوز عليهم الإقدام على الكبائر والصغائر.

ب ــ إنه لا يجوز منهم تعمد الكبيرة ألبتة، وأما تعمد الصغيرة فهو جائز بشرط أن لا يكون منفِّرًا، فأما إن كان تعمد الصغيرة منفراً، فذلك لا يجوز عليهم، مثل التطفيف بما دون الحبة وهذا قول أكثر المعتزلة..

اعلم أنه تجب عصمة[1] الأنبياء عن الصغائر والكبائر فيما يتعلق بالتبليغ وأمور الدين.

والدليل عليه: إجماع الأمة بأن كل ما ينقل إلينا من أفعاله وأقواله[2] صواب وحق، وكانوا يحتجون فى الزمن السالف بأفعاله حتى وقع الاختلاف عليهم فى أن أفعاله دليل على وجوب مثلها على الغير، أو أنها من قبيل السنن، وذلك قاطع فى أنه ليس يصدر عنه الذنب لا من الصغائر ولا من الكبائر، ولأنه لو باشر الصغيرة مع العلم بكونها صغيرة، والأمة مأمورون بالتأسى به فى أفعاله، لزم منه أن يكونوا مأمورين بفعل المعصية، وذلك غير جائز[3]..

ج ــ إنه لا يجوز عليهم تعمد الكبيرة والصغيرة، ولكن يجوز صدور الذنب على سبيل الخطأ فى التأويل، وهذا قول الجبائى.

د ــ إنه لا تجوز الكبيرة ولا الصغيرة، لا تعمداً ولا بالتأويل الخطأ.. أما السهو والنسيان فجائزان عليهم، ثم إنهم يعاتبون على ذلك السهو والنسيان، لما أن علومهم أكمل، فكان الواجب عليهم المبالغة فى الصدق والتحفظ والتيقظ..

هـ ــ إنه لا يجوز عليهم الصغيرة ولا الكبيرة، لا بالعمد ولا بالتأويل، ولا بالسهو ولا بالنسيان، وهذا مذهب الروافض }..

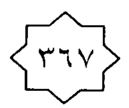
انظر الأربعين: ص ٣٢١ ــ ٣٢٢، وقارن المحصل: ص٢١٩ وما بعدها..

(١) العصمة فى اللغة: المنع..

واصطلاحاً : عند الأشاعرة: أن لا يخلق الله تعالى فى الأنبياء ذنباً، وعند الحكماء: ملكة نفسانية تمنع صاحبها عن الفجور ، وتحصل العلم بمثالب المعاصى ومناقب الطاعات، وتتأكد بتتابع الوحي إليهم.. انظر النبوات والسمعيات: ص ٧٠..

(٢) المقصود هو الرسول ــ ﷺ ــ..

(٣) احتج الرازى ــ رحمه الله تعالى ــ فى كتبه الأخرى على وجوب العصمة للأنبياء ــ



والقاضى منع من صدور معصية عن الأنبياء توجب إلحاقهم بالسفل، والخروج عن المروءة نحو السرقة والغل، والاشتغال بالهزل المفرط، والتلهى المجاوز للحد، وتمسك فيه بإجماع الأمة[1]..

وأما الصغائر فقد مال إلى جواز صدورها محتجاً بقوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ﴾ [2] (طـه: ١٢١) وقصة داود وما صدر منه من التزوج بزوجة

خاصة نبينا ﷺ ــ بوجوه حاصلها:ــ

أ ــ لو صدرت الكبيرة عنهم لكانوا أقل درجة من عصاة الأمة، وذلك غير جائز..

بيان الملازمة: أن درجات الأنبياء فى غاية الشرف، وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه أفحش، وأجمعت الأمة على أنه لا يجوز أن يكون النبى أقل حالا من عصاة الأمة..

ب ــ أنه لو أقدم على الفسق لما كان مقبول الشهادة لقوله تعالى: ﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾ (الحجرات: ٦) لكنه مقبول الشهادة ، وإلا لكان أدنى حالا من عدول الأمة..

ج ــ أنه بتقدير إقدامه على الكبيرة يجب زجره عنها، ولم يكن إيذاؤه محرماً، لكنه محرم لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ ﴾ (الأحزاب: ٥٧)..

د ــ لو أتى بالكبيرة لوجب علينا الاقتداء به فيها لقوله تعالى: { فَاتَّبِعُونِى } فيفضى إلى الجمع بين الوجوب والحرمة وهو محال.. انظر المحصل: ص ٢١٩، وقارن الأربعين: ص ٣٢٢ وما بعدها..

(١) قارن أبكار الأفكار للآمدى: ٤/١٤٥، وشرح المقاصد: ٣/٣٠٩ ــ ٣١٠..

(٢) وبهذه الآية تمسك القاضى بجواز صدور الصغائر عن الأنبياء، ففى الآية تصريح بالمعصية وتأكيدها بقوله (فَغَوَى) والحق أن العصيان الوارد فى الآية الكريمة محمول على مخالفته أمر الندب، أو نهى التنزيه، ومن ثم عاتبه ربه سبحانه وتعالى، ومعنى قوله تعالى: { فغوى } أى خاب ولم يحصل ثواب عمل الندب أو ترك النهى انظر التفسير الكبير للرازى: ٢٢/١٢٧ ــ ١٢٩..

أوريا[1]، وقصة يوسف وهو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ﴾[2] (يوسف: ٢٤)..

---

(١) حاصل هذه القصة كما ذكرها المفسرون أن داود عليه السلام كان فى كُوته فإذا بأمرأة تغتسل، فلما رآها نسى صلاته وقراءته، وجعل يطيل النظر إليها، فلما رأته توارت منه بشعرها، فزاده ذلك إعجاباً بها، وهذا النظر مع الإطالة معصية لا محالة..

ثم إنه عرض لها فى نفسه، فقالت له: زوجى غائب، وأنت الملك والنبى، ولا أدرى ما أقول لك، وكانت امرأة أوريا بن حنان، فاستدعاه من غيبته، ثم إنه قدّمه على بعض الجيوش، لمنازلة بغض الحصون بقصد قتله، فرمى من الحصن بحجر فخر ميتاً، فتزوج بامرأته، وقصده إلى ذلك معصية، ومن ثم فقد أرسل الله تعالى له ملكين فى صورة خصمين، ليبكتاه على خطيئته كما فى قوله تعالى: ﴿ وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ ﴾ (صٓ:٢١) إلى قوله تعالى: ﴿ قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَى نِعَاجِهِ ﴾ (صٓ: ٢٤).. انظر تفسير الرازى: ٢٦/١٨٨ ـ ١٩٨، وتفسير القرطبى: ٨/٥٦٠٨ ـ ٥٦٣١..

والحق أن رواية القصة على هذا الوجه مأخوذة من الإسرائيليات، والصحيح هو حمل الآيات على ظاهرها، وهو أنه عليه السلام صدرت منه صغيره بسبب العجلة فى الحكم قبل التثبيت حينما قال: ﴿ قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَى نِعَاجِهِ ﴾ (صٓ: ٢٤) والواجب عليه هو أن يسمع من الخصمين ثم يسأل الآخر عما عنده فيها..

(٢) وقد اختلف المفسرون فى معنى { الهمّ } الوارد فى الآية..

فقال البعض: هو العزم على الشيء، ومعناه فى الآية: العزم على الفاحشة، وقال بعضهم: يطلق الهمّ على حضور الشيء فى البال من غير عزم عليه كما فى قوله تعالى ﴿ إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا ﴾ (آل عمران: ١٢٢)

وقيل معنى الهمّ: المقاربة، وقيل معناه: الشهوة وميل الطبع..

والحق أن يوسف عليه السلام كان همّه كما ذكر البيضاوى ـ رحمه الله تعالى ـ هو: ميل الطبع ومنازعة الشهوة لا القصد الاختيارى، وقال ابن كثير: المراد بهمّه: خطرات حديث النفس وهو الراجح.. انظر تفسير الرازى: ١٨/١١٧ ـ ١٢٣، وتفسير ابن كثير: ٢/٢٤٦، والنبوات السمعيات من مباحث علم الكلام: ص ٧٨.

وقوله تعالى لنبينا ﷺ ﴿ لِيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ ﴾ [١] (الفتح: ٢).

وكان الإمام السعيد والدى من أشد الناس إنكاراً على ذلك، وقد صنف فيه كتباً مبسوطة..

والذى ينبغى للمحصل أن يعتمده: أن كل ذلك إما أن يكون واقعاً قبل النبوة، أو كان تركاً للأوْلى، أو كان نسياناً، أو كان محمولا على ذنوب أمته، وذلك مبسوط فى الكتب[٢]..

وأما السهو والنسيان فيما يتعلق بتبليغ الشرائع، فالأقرب أن ذلك لا يجوز؛ لأن المعجزة دلّت على صدقهم فى إخبارهم عن الله تعالى، فلو وقع بالسهو شىء باطل، لكان ذلك مبطلا جهة دلالة المعجزات على الصدق[٣]..

وأما ما يروى أنه ــ ﷺ ــ صلى صلاة الظهر وتحلل عن ركعتين سهواً،[٤]

---

(١) قال القاضى: هذا صريح فى أن للنبى ــ ﷺ ــ ذنوب { صغائر }.

والحق أن المراد بالآية هو: ما تقدم وتأخر من ذنوب أمتك فى الزمان، وكيف لا وهو كبير أمته وزعيمها، وإن سلمنا صدور تلك الذنوب عنه فهى بمعنى: ترك الأوْلى لا بمعنى ترك ما هو فى نفسه محظوراً.

انظر تفسير الرازى: ٢٨/٧٧ ــ ٨٠.

(٢) انظر المحصل للرازى: ص ٢٢٠، والأربعين: ص ٣٥٣ وما بعدها ، وغير ذلك..

(٣) هذا هو رأى الاستاذ أبى اسحاق الأسفراييني وجمهور الأشاعرة ، وذهب القاضى الباقلانى إلى جواز ذلك؛ لأن المعجزة تدل على صدق الرسول فيما هو متذكر فيه عامد له، وأما ما كان من النسيان وفلتات اللسان، فلا يدخل تحت التصديق المقصود بالمعجزة، ولا المعجزة دالة على نفيه..... انظر أبكار الأفكار: ٤ / ١٤٤..

(٤) الحديث رواه الإمام مالك فى الموطأ، ونصه كما يلى:

{ عن أبى هريرة ﷺ أن رسول الله ــ ﷺ ــ انصرف من اثنتين فقال له ذو اليدين: أقصرت



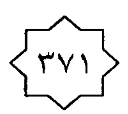
فذلك خبر آحاد لا يفيد العلم، وأيضا فقد قيل إنه كان يعمل بالتشبه بمن ينسى ليشرع لهم كيفية العمل فى ذلك، وأما الأمراض القبيحة، وأن يكون كافراً قبل النبوة، أو كان مرتكباً للكبيرة، فكل ذلك عندنا جائز عقلا إلا أنه ممتنع للإجماع،[1] فهذا تمام القول فى هذا الباب..

الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ فقال رسول الله ـ ﷺ ـ أصدق ذو اليدين؟ فقال الناس: نعم، فقام رسول الله ـ ﷺ ـ فصلى ركعتين أُخْرَيَيْنِ، ثم سلم، ثم كبر، فسجد مثل سجوده أو أطول، ثم رفع، ثم كبر فسجد مثل سجوده أو أطول، ثم رفع }.انظر الموطأ: ١/٨٧ ـ ٨٨.

(١) هذا هو رأى القاضي الباقلانى ووافقه على ذلك جمهور الأشاعرة، وكثير من المعتزلة لأن السمع لا دلالة له على العصمة قبل البعثه، ودلالة العقل مبنية على الحسن والقبح وغير ذلك مما سبق إبطاله.. انظر الأبكار: ٤/١٤٣..

واختار الرازى فى الأربعين أن الأنبياء معصومون فى زمان النبوة عن الكبائر والصغائر بالعمد ، أما على سبيل السهو فجائز. انظر الأربعين: ص ٣٢٢ وما بعدها..

والحق أن الأنبياء ـ عليهم السلام ـ حفظهم الله تعالى من أن يكفروا حتى قبل الرسالة، وأن يرتكبوا الكبائر مطلقاً، وأن يتعمدوا الصغائر بعد الرسالة.. والله أعلم..



الفن الخامس

فى السمعيات ومنها المعاد

ولنقتصر منها على مآل حال الإنسان بعد الموت، فإن سائر ما قيل فى هذا الباب من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والتوبة والتكفير والتفسيق ونحوه، فإن كل ذلك مما يتعلق بالفقهيات..

اعلم أن أكثر العلماء قد اتفقوا على أن الإنسان يعاد بعد الموت إلا أنهم اختلفوا فى كيفيته، وحاصل الخلاف فيه يرجع إلى ثلاث مقالات:ـ

فقال أكثر أهل الشرائع: المعاد هو البدن المحسوس المشاهد، وهؤلاء قد اختلفوا أيضا، فمنهم من زعم أن الله تعالى يعدمها ثم يعيدها بأعيانها بعد العدم،[١] ومنهم من أحال القول بذلك، وفسّر الإعادة بجمع أجزاء الإنسان على الهيئة التى كان عليها مدة حياته بعد أن صارت متفرقة بالموت[٢]..

---

(١) هذا هو قول فريق من المتكلمين حيث ذهبوا إلى أن البعث سيكون بعد فناء الأجسام برجوع الأرواح إليها، واحتجوا على ذلك ببعض الأدلة السمعية من أهمها:ـ
قوله تعالى: ﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ ﴾ (الحديد: ٣) وقوله تعالى: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ (القصص: ٨٨) وقوله تعالى: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾ (الرحمن:٢٦) وغير ذلك.. انظر شرح المقاصد: ٣/٣٣٠ وما بعدها، والنبوات والسمعيات: ص ١٠٣.

(٢) هذا هو رأى بعض المتكلمين حيث ذهبوا إلى أن البعث سيكون بالجمع بعد التفريق، ولهم على ذلك أدلة كثيرة انظر: النبوات والسمعيات من مباحث علم الكلام: ص ١٠٤ وما بعدها.



ومن الناس من أثبت المعاد للروح فقط،[1] وزعم أن حقيقة الإنسان ليست هى هذه الأجزاء المحسوسة، بل حقيقة الإنسان جوهر قائم بنفسه غير متحيز، ولا فى مكان، وهو مدرك لذاته دائماً، وللأمور الكلية إذا استعد لها، ومادامت هذه الروح متعلقة بالبدن ومتفرقة فيه، كان البدن حياً، والحواس سليمة، ومتى انقطعت هذه العلاقة فسد البدن بالموت، وبقيت النفس بعد فساد البدن، ثم إن هذا الجوهر إن كان كاملا لأجل حصول ما يليق به من الكمالات، وهو إدراك الأشياء على ما هى عليها كان له غاية السعادة، وإن اعتقد الأمور على خلاف ما هى عليها كان دائما محجوباً عما هو معشوقه، وهو معرفة الله تعالى وملائكته، فيكون دائماً متألماً وهذه هى الشقاوة العظمى[2]..

وأما النفوس التى لم تحصّل العلوم ولا أضدادها كأرواح البله والعوام فقد قال أبو نصر الفارابى: إنها تنعدم[3]..

وقال ابن سينا: إنها تبقى وتتعلق ببعض الأجرام السماوية، ويتخذها آلة لتخيلات النعم والنقم الموعودة فى الدنيا، فالسعيد منهم يتخيل الأطعمة الشهية، والأغذية اللطيفة فيلتذ بها، والشقى منهم يتخيل النار العظيمة والبرد العظيم ويتألم منها[4]..

والمذهب الثالث: قول من يقول إعادة الروح والبدن جميعاً، وهو مذهب

---

(١) هذا هو رأى فلاسفة الإسلام خاصة الفارابى وابن سينا حيث ذهبا إلى أن النفس ليست جسماً، ولا فى مكان، بل هى جوهر عقلى.. انظر: الأربعين للرازى: ص ٢٦٧، والمحصل: ص٦٤..

(٢) قارن نهاية العقول: ٢/١٥٢ ــ أ، والمباحث المشرقية: ٢/٣٤٥..

(٣) انظر عيون المسائل للفارابى: ص٧٥ وما بعدها..

(٤) انظر: النجاة لابن سينا: ص ٣٢٥، والإشارات والتنبيهات: ٣/٥٤٥ وما بعدها..

الجمهور من النصارى، وقالوا: إن للنفس لذّات تليق بها، وللبدن لذّات تليق به، فواجب فى الحكمة الإلهية إعادتهما جميعاً لينال كل واحد منهما من اللذات بقدر ما نال من المشقات، وذهب البعض إلى أن النفس إذا فارقت البدن وهى غير كاملة، فواجب فى الحكمة الإلهية ردّها إلى بدن آخر، لتستقل بتحصيل الكمالات وتكتسب المعارف النفسية، وهاهنا مذاهب أخر ذكرناها فى رساله مفردة[1] وإذا أحطت بما ذكرناه علماً، فاعلم أنا نرتب هذا الباب على فصلين :ـ

أحدهما: فى حقيقة الإنسان، وإبطال مذهب الفلاسفة فيه..

والثانى: فى إقامة الدلالة على صحة إعادة المعدوم..

---

(١) هى رسالة المعاد: ولعلها كتاب: { المباحث العمادية فى المطالب المعادية }..
انظر: وفيات الأعيان: ٣٨١/٣، والوافى بالوفيات: ٢٥٥/٤..

الفصل الأول

فى حقيقة الإنسان وإبطال مذهب الفلاسفة فيه

اعلم أنا قد دللنا فى باب حدوث العالم[١] على انحصار الممكنات فى الأجرام،[٢] والقائم بالأجرام[٣] والذى نختص به هذا الفصل أن نقول: لو كانت حقيقة الإنسان جوهراً قائماً بنفسه غير متحيز، لوجب أن تكون ذاته دائماً مدركة لذاته، كما أن عندهم[٤] لما كان الإله مجرداً عن المادة، لا جرم وجب أن يكون دائماً مدركاً لذاته، وإذا أدرك الذات لابد وأن يدرك لوازم الذات، ومن جملتها أنه غير متحيز، فوجب أن يضطر كل أحد إلى العلم بأن ما هو حقيقته غير متحيز، واعلم أن شبههم فى هذا الباب كثيرة ذكرناها فى رسالة المعاد، ولنذكر هاهنا بعض ما عولوا عليه..

فمنها أن قالوا: العلم المتعلق بالأمور الغير المنقسمة مثل: أن الله واحد وغنى، لا يخلو إما أن تصح عليه القسمة أو لا تصح، فإن صحّ فإما أن يتعلق بعضه بجملة ما تعلق به كله، أو ببعض ما تعلق كله، أو لا يتعلق بشيء من ذلك المعلوم أصلا..

---

(١) انظر مبحث حدوث العالم: ص٣٦ وما بعدها..

(٢) يقصد الجواهر..

(٣) يقصد الأعراض..

(٤) يقصد الفلاسفة..



ومحال أن لا يتعلق بشىء من ذلك المعلوم أصلا؛ لأنه لو لم يتعلق كل واحد من جزأيه بشىء من المعلوم، وليس الكل إلا مجموع الأجزاء، فوجب ألا يكون للكل تعلق بذلك المعلوم، فلا يكون العالم بالشىء عالماً به، وذلك محال..

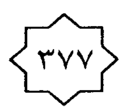
ومحال أيضا أن يتعلق بكله؛ لأن الكل لا يساوى البعض، فثبت أن العلم بالمعلومات الغير المنقسمة غير منقسم، وإذا لم يكن العلم قابلا للقسمة استحال حلوله فى الجسم، إذ الجسم أبداً منقسم، والحالّ فى المنقسم منقسم، والدليل على انقسام الجسم أبداً، أن أى جزء يفرض فإنه يصح وقوعه بين جزءين آخرين، ومعلوم أنه لا يلاقى أحد طرفيه بعين ما لاقى به الطرف الآخر، وإلا كانت الملاقاة بالاثنين، فيكون كل جزء منهما مداخلا فى الغير، فيكون مقدار الواحد مقدار الكل، ومقدار الكل منقسم، فيلزم أن يكون مقدار الواحد أيضاً منقسماً، فوجب أن يكون بغيره، ويلزم منه انقسام الأجزاء جميعاً..

ولأنا إذا فرضنا أربعة أجزاء متماسة، وفرضنا فوق أحد طرفيه جزء، أو تحت الطرف الثانى جزءاً، وفرضنا أنه ابتدأ كل واحد منهما بالحركة دفعة واحدة، وتحركنا حركة متساوية فى السرعة والبطء حتى بلغ كل واحد منهما آخر الخط، فلابد أن يتماسا، ولا يحصل التماس إلا على متصل الثانى والثالث، فيلزم منه تجزئة ذلك الجزء مع الجزءين اللذين تماسا متصلهما(١).

---

(١) يعرف هذا الدليل عند ابن سينا باسم برهان الإدراك العقلى وحاصله:ـــ

أن المدرك لجميع الإدراكات شىء واحد فى الإنسان، ولا يجوز أن يكون هذا الشىء هو البدن، لأن الجسم من حيث هو جسم لا يكون مدركاً، ولا يصح أن يقال: إنه صفة حالّة فى البدن؛ لأنها لو كانت قائمة بكل أجزائه لأصبح كل جزء منه سميعاً بصيراً، ولو فرض أنها موجودة فى بعض أجزائه لكان فى البدن الإنسانى عضو هو السامع المبصر المتفكر العاقل، ولسنا نجد هذا العضو، فإذن النفس غير البدن، وغير صفة حالّة فى البدن..



ومما احتجوا به فى إثبات النفس الناطقة أن قالوا: الإنسان قادر على معرفة ما لا يتناهى من المعلومات، والجسم لا يقوى على أفعال غير متناهية؛ لأن نصفه أيضا لا يقدر على أفعال غير متناهية، فوجب أن يكون مقدوراً لكل متناهى؛ لأن المتناهى إذا ضم إلى المتناهى يكون الكل متناهياً، والإنسان قادر على معرفة ما لا نهاية له، فهو إذن ليس بجسم(١)..

ومما أحتجوا به وهو: أنه لو كان محل العلم هو أجزاء، البدن، لما امتنع أن يوجد العلم فى جزء، والجهل فى جزءِ آخر، حتى يكون الشخص الواحد عالماً جاهلاً بشيء واحد فى آن واحد، وذلك محال..

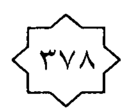
ومما احتجوا به أن قالوا: الإنسان يدرك نفسه مع الذهول عن الأجزاء البدنيه ظاهراً وباطناً، فلابد وأن تكون الحقيقة المعلومة غير الأجزاء البدنية المجهولة،(٢) وإنما يقولون: إن أجزاء بدن الإنسان فى التحلل والتبدل دائماً مع بقاء ذلك الإنسان بعينه، فعلم أن حقيقته المحفوظة غير أجزائه المتبدلة(٣)..

انظر: النجاة: ص ٣٣٠ وما بعدها، والإشارات: ٣/٤٩٠ وما بعدها..

(١) قارن ما سبق..

(٢) هذا هو برهان الرجل الطائر عند ابن سينا وحاصله:ـ
إن الإنسان يشعر بذاته مع ذهوله عن كافة أعضائه مما يدل على أن حقيقته غير جسمه..
انظر: المباحث المشرقية: ٢/ ٣٧٧ ـ ٣٧٨..

(٣) هذا هو برهان الاستمرار عند ابن سينا وحاصله:ـ
أن جسم الإنسان دائم التحلل والتغير، مع أن الإنسان يعلم أنه هو الذى كان قبل اليوم، فلو كانت النفس هى هذا الجسم أو شيئاً جسمانياً لتحللت وتبدلت، ولنتج عن ذلك أن الواحد منا لا يحس بأنه هو ثابت مستمر..
انظر المباحث المشرقية: ٣٧٧/٢ ـ ٣٧٨..



والجواب عما تمسكوا به أولا أن نقول: دعواكم بأن العلم الذى لا تجوز عليه القسمة يستحيل حلوله فى المنقسم مُسلَّم، لكن دعواكم بأن الجسم دائماً ينقسم ممنوع، بل الجسم ينتهى بالقسمة إلى حد لا يقبل القسمة..

والدليل عليه: وهو أنه لو كانت الحركة تنتهى بالقسمة إلا ما لا يقبل القسمة، والأول واجب، والثانى واجب..

بيان المقدمة الأولى من وجهين:ـ

الأول: وهو أن الحركة لها وجود فى نفسها وراء الوجود الذهنى،[1] إذ لو لم يكن كذلك لما كان الجسم ونفسه متحركاً، ولأن كل ما يُحكم عليه بأنه ماض ومستقبل، فلابد وأن يكون له وجود، إذ لو لم يكن له وجودٌ أصلا، لما صحّ أن يحكم عليه بالمضى والاستقبال، والموجود من الحركة إن كان قابلا للقسمة فلا يخلو: إما أن أجزاءه فى المتحرك وهو فى حد واحد من حدود المسافة أو فى حدين، والأول محال؛ لأنه يلزم اجتماع المتماثلين، ولأنه يلزم أن لا تكون أجزاء الحركة منقضية، وذلك يوجب قلب حقيقتها، والثانى أيضا محال؛ لأنه يوجب حصول الجسم الواحد فى الآن الواحد فى جهتين وذلك محال، فإذن الموجود من الحركة غير قابل للقسمة، ثم إذا استمر الجسم فى ذلك الحدّ من المسافة وقد صار ساكناً، وإن لم يستمر فقد حصل عقبيه شىء آخر، وهكذا إلى آخر المسافة، فثبت تركب الحركات من أجزاء غير متجزئة..

الثانى: هو أن الآن عندهم غير منقسم، وهو الفاصل بين الماضى والمستقبل، فلابد وأن يطابق شيئاً غير منقسم من الحركة، وهو ما يكون فاصلا بين الحركة الماضية والمستقبلة، ولا يخلو ابتداءاً انعدام ذلك الذى هو فاصل بين الماضى

---

(١) أثبت الفلاسفة الوجود الذهنى، وأنكره الأشاعرة..



والمستقبل إما أن يكون دفعة أو قليلا قليلا، ومحال أن يكون ابتداءاً عدمه قليلا قليلا؛ لأن كل ما يكون قليلا قليلا فله طرفان وواسطة، وإذا ابتدأ بالعدم، فلا يكون بعده مُبتدأ العدم، فإذن ابتداء عدمه دفعة، ولا يجوز أن يكون آن وجوده هو الثانى، فيقع فى الآن الثلاث، ويلزم منه تركب الزمان بأسره، والحركة بأسرها من أمور غير منقسمة..

وبيان المقدمة الثانية: هو إنما يقطع من المسافة بالجزء الذى لا يتجزأ من الحركة إن كان منقسماً فقطع نصفه، فإما أن يكون بحركة مساوية لحركة قطع كله، أو أعظم أو أقصر، والأول والثانى محال، لاستحالة أن يساوى الكل بعضه، أو يقصر عنه، فإذن الحركة التى بها يقطع نصفه أقصر من التى تقطع بها كله، وقد فرضنا أنها غير قابلة للقسمة، فإذن ما يقطع من المسافة بالحركة التى لا تتحرك غير قابلة للقسمة، فثبت وجود الجزء الذى لا يتجزأ..

وأما قولهم بأن الجزء الواقع بين الجزءين لابد وأن ينقسم..

قلنا: لا شك أن أى جسم قُدِّر، فإنه يلاقى بأحد طرفيه بالطرف الثانى، فلابد وأن توجد فى نفس ذلك الجسم كثرة بالفعل؛ لأنه يستحيل أن يكون الطرف الذى لاقى جسماً هو بعينه الطرف الذى لم يلاقه، وإن قالوا بأن الملاقاة واقعة بالسطوح، والسطوح ممتازة بعضها عن البعض بالفعل، فنقول: لابد من وقوع الكثرة بالفعل فى الجسم، فنقول: إن أحد النصفين لابد وأن يكون ملاقياً للنصف الثانى بأحد وجهيه دون الثانى، فينتصف ذلك النصف أيضا، وهكذا ينجر الكلام فى كل جزء، إذ لا جزء إلا يلاقى بأحد وجهيه شيئا دون ما لاقاه الطرف الثانى، ويلزم منه أن يكون فى الجسم كثرة غير متناهية بالفعل، وهذا أيضا محال؛ لأن الكثرة عبارة عن تكرار الواحد فيما لم يوجد فيه الواحد، أو وجد فيه الكثرة، لكن ما ذكروه ينفى وجود شيء واحد فى الجسم كما ذكرناه، فإذن يلزم منه طرفا النقيض، وهو وجود

الواحد ونفيه، وذلك محال، فعلمنا اشتمال هذا القياس على مقدمة فاسدة، وقد ثبت أن قولنا: إن كانت ملاقاته لما على أحد طرفيه يعنى ما به لاقى الطرف الثانى لزم التداخل، وأن لا يتعاظم مقدار الجسم بكثرته كلام حق..

والمقدمة الثانية: وهو أنه وإن كانت ملاقاته لأحد الطرفين لغير ما به لاقى ما عدا الطرف الثانى، لزم منه طرفا النقيض، فعلمنا بأن القول بأن الجوهر الوسطانى مماس للطرفين كلام باطل،(١) وأن الحق ما ذكره شيخنا أبو الحسن ﷺ: أن كل جوهر مختص بحيز نفسه لمعنى قائم به، وأن حاله عند الانفراد كحاله عند انضمام غيره إليه، فإن خلق الله فى الجوهرين كونين فى حيزين ليس بينهما حيز ثالث، يقال تماسّا وتجاورا، وإن خلق الكونين فى حيزين بينهما حيز فارغ يقال: افترقا وتباعدا،(٢) وما عدا ذلك فكله وهم فاسد وخيال كاذب، كما أن الخلاء الذى يتصوره الوهم خارج العالم وهم كاذب، والزمان المقدر قبل الحوادث خيال فاسد، وبه نجيب عن الشبهة الثانية من مماسة جوهر فرد متصل لجوهرين لا يزيد عن ملاقته الجوهرين، وقد بينا أنه لا يلزم منه ما قالوه، فقد ثبت وجود الجوهر الفرد، وتبين أنه لا يلزم من حلول العلم فى متحيز انقسامه، كما أن أصل الشبهة ينتقض عليهم بالنقطة والوحدة والآن، فإنها معان غير منقسمة مع أنها حالّة فى الجسم، أو فيما يحل فى الجسم، وذلك مما لا محيص عنه(٣)..

وأما قولهم بأن الإنسان قادر على إدراك معان لا نهاية لها، والجسم لا يقدر على ذلك، والجواب عنه: أنا لا نسلم أن الإنسان قادر على إدراك معان لا نهاية لها بل كل ما يعلمه فهو متناه، وكل ما يمكنه أن يزيد عليه فهو أيضا متناه، فالكل كيف

---

(١) انظر شرح الإشارات والتنبيهات: ٢/٥٧ ــ ٥٩..

(٢) انظر اللمع للأشعرى: ص ٢٥ وما بعدها..

(٣) قارن المحصل: ص ١٦٣..

يكون غير متناه؟ نعم يمكنه أن يعرف معنى اللانهاية، وذلك أمر واحد إلا أنه فى نفسه عدد غير متناه، ثم إن ساعدناهم على أن المعارف التى يقوى الإنسان عليها غير متناهية، فلم لا يجوز أن يكون جسماً، وما ذكروه فهو بناءاً على نفى الجوهر الفرد وقد أثبتناه، ولأن عندهم النفس الفلكى قوة جسمانية مع أنه المبدأ والقريب لحركاته الغير المتناهية عندهم، وهذه مناقضة عظيمة(١)..

وقولهم: لو كان محل العلم هو أجزاء البدن، لما امتنع أن يوجد العلم فى جزء والجهل فى جزء آخر. فالجواب عنه: أن هذا يبطل بالشهوة والنفرة فى حق البهائم، فإن محلها هو الجسم، ولا يلزم منه صحة اجتماع الشهوة والنفرة فى البهيمة، فكذلك هاهنا، ولأن ما ألزمونا فهو جائز على أصلنا..

وقولهم: كيف يكون الإنسان الواحد عالماً جاهلاً؟.

قلنا: ليس شيئاً وراء هذه الأجزاء، ولا استحالة فى أن تجد بعض الأجزاء عالمة بشيء دون ما عداه.

وقولهم: إن الإنسان يدرك حقيقته مع ذهوله عن أجزائه..

فنقول: نُلزمكم أن تكون للبهائم أنفس ناطقة؛ لأنها تدرك ذواتها مع غفلتها عن أجزائها البدنية ظاهراً وباطناً، وبهذا يبطل قولهم: الأجزاء البدنية دائما فى التحلل والزوال مع بقاء الشخص بعينه، فإن هذا المعنى موجود فى البهائم مع أنه ليس لها أنفس ناطقة، فكذلك هاهنا، ثم التحقيق فيه، وهو أن فى بدن الإنسان أجزاء أصلية لا تزول ولا تتبدل، وهو حقيقة الإنسان،(٢) ولهذا نرى آثار القروح باقية

---

(١) انظر شرح الإشارات: ٢/٦٢ ـ ٦٣..

(٢) اعتنق الرازى هنا فى الإشارة مذهب بعض المتكلمين حيث ذهب إلى أن الإنسان عبارة عن أجزاء أصلية فى البدن لا تزول ولا تتبدل، ومن ثم فقد أنكر المذهب الروحي الذى يقول به



مستمرة مع الإنسان، ولو لم تكن أكثر الأجزاء محفوظة لما بقيت آثار القروح، وعلم الإنسان بنفسه هو علمه بتلك الأجزاء لا من حيث شكلها وهيئتها، بل من حيث كونها فاعلة متصرفة، ويشبه أن تكون هذه هى الروح المعنية بقوله تعالـى: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّى﴾(الإسراء:٨٥) ، وهذا القدر كاف فى النفس الناطقة ثم إن سلمنا لهم ذلك جدلا، لكن لا نسلم أن العلم والجهل سبب السعادة والشقاوة؛ لأنه كان ينبغى أن يجد العالِم حالة حياته اللذة العظيمة، والجاهل حالة حياته الألم العظيم

الفلاسفة وعارضه بشدة، ولكن هل هذا هو رأى الرازى الأخير ؟.

الحق أن هذا ليس هو رأى الرازى الأخير، لأنه فى المطالب العالية اعتنق القول بأن النفس جوهر روحي مفارق..

واستدل على ذلك بأدلة سمعية وعقلية:ـ أما السمعية : فمثل قوله تعالى : ﴿ وَلا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (آل عمران:١٦٩) وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً ﴾ (الفجر:٢٧ :٢٨) وقوله: ﷺ :{ إذا حُمل الميت على نعشه رفرف روحه على نعشه } ومثل مخاطبة النبى ـ ﷺ ـ لجثث المشركين فى قليب بدر قائلا: { إنى وجدت ما وعدنى ربى حقا، فهل وجدتم ما وعدكم ربكم حقا }، وغير ذلك..

وأما الأدلة العقلية: التى استدل بها الرازى على أن النفس غير البدن فهى فى حاصلها لا تخرج عن الأدلة التى قدمها ابن سينا مثل:ـ

برهان الاستمرار ـ برهان الرجل الطائر أو وحدة النفس ـ برهان الإدراك العقلى، وكذلك دليل عدم التوازن بين النفس والجسم والذى حاصله:ـ { كلما استغرق المرء فى الفكر والتأمل، ضعف جسده وقوى عقله، وكلما داوم على الشهوات الحسية بلدت ملكته الفكرية، الأمر الذى يدل على أن النفس غير الجسم }..

للمزيد من التفاصيل انظر:ـ المطالب العالية: ٢/ ٢٧٠ ـ ٣٠٦، والمباحث المشرقية: ٢/ ٣٤٥، و ٣٧٧ ـ ٣٧٨، وشرح عيون الحكمة: ص ٢١٠، والمعالم فى أصول الدين: ص ١١٨ وص ١٣١..

الذى جعلوه من أعظم اللذات والآلام الجسمانية، وعذرهم عنه بأن استغراق النفس بتدبير البدن مانع لها من إدراك تلك الآلام واللذات عذر باطل؛ لأن عندهم اللذات والآلام الروحانيين أعظمُ من اللذات والآلام الجسمانيتين، فكيف انتهضت اللذة اليسيرة، والألم الضعيف مانعة من اللذة العظيمة والألم العظيم؟ ولأن إدراك النفس اللذات والآلام النفسانية لذاتها، وإدراكها اللذات والآلام الجسمانية ثبت تبعاً لتعلقها بالبدن، فكيف صارت الجهة العارضة مانعة من الحكم الثابت لذاته[1] ؟ ولنا فى هذا الباب كلام كثير ذكرناه فى رسالة المعاد.... والله أعلم..

---

(١) لمس الرازى فى هذا النص الوجيز موضوعاً هاماً جداً فى فكره وهو السعادة وسبل تحقيقها، وسوف نتحدث فى إيجاز عن ذلك:ـ

قسّم الرازى السعادة تارة إلى قسمين:ـ

أحدهما: التعظيم لأمر الله تعالى.. وثانيهما: الشفقة على خلق الله تعالى

وتارة يقسمها إلى ثلاثة أقسام:ـ

سعادة روحانية وتتمثل فى: تكميل القوة النظرية بالعلم، وتكميل القوة العملية بالأخلاق الفاضلة.. وسعادة بدنية وتتمثل فى: الصحة والجمال..

وسعادة خارجية وتتمثل فى: الجاه والمال..

ويرى الرازى أن السعادة الحقيقية هى: العلم بالله تعالى والاستغراق فى محبته، أما العلوم الأخرى فلا يمكن أن تكون سبباً للسعادة..

يقول الرازى: { والذى يظنه الأغمار من أن العلم بالأمور العقلية كلها أسباب اللذات العقلية فهو خطأ، بل اللذة لا تحصل إلا بالعلم بالله تعالى والاستغراق فى محبته }..

ويقول فى موضع آخر: { الصحيح عندى أن الأخلاق الفاضلة لا تكون سبباً للسعادة، فإن الغرض منها ألا تصير النفس شديدة التعلق بالبدن، فتأثيرها ليس إلا فى ألا تصير معذبة، أما فى السعادة فلا }.

للمزيد من التفاصيل انظر: الملخص: ص ١٣٦ / أ ـ ب، التفسير الكبير:ـ ١٠/٨٠، ١٦/١٣٣، ونهاية العقول: ١/١١ وما بعدها.

الفصل الثانى

فى تصحيح المعاد الجسمانى

قد ذكرنا أن من مذهبنا صحة إعادة المعدوم،[1] والدليل عليه وهو :ـــ

---

(١) الكلام عن إعادة المعدوم قبل الحديث عن حشر الأجساد مهم جداً؛ لأن إثبات حشر الأجساد يتوقف على إعادة المعدوم عند من يقول: إن الأجسام تبعث بعد العدم، أما من يقول:إن الأجسام تبعث بعد التفرق فلا يحتاج إلى الكلام فى إعادة المعدوم.. انظر النبوات والسمعيات: ص٨٧..

وقد اختلف فى جواز إعادة ما عُدم عقلا كما يلى:ـــ

ذهب الفلاسفة، والتناسخية، وأبو الحسين البصرى، وبعض الكرامية إلى منع ذلك..

وذهب جمهور المتكلمين إلى جوازه، ولكنهم اختلفوا :ـــ..

فذهب الأشاعرة إلى جواز إعادة ما عدم ذاتاً ووجوداً، واختلفوا فى إعادة الأعراض، فمنهم من منع ذلك؛ لأنه يلزم منه عودتها لمعنى، ويلزم منه قيام العرض بالعرض، وهو محال، وذهب أكثرهم وإليه ميل الشيخ الأشعرى إلى جواز إعادتها مطلقاً، ولهم فى ذلك تفصيل ليس ذلك محله..

وأما المعتزلة فذهبوا إلى جواز إعادة الجواهر إذا عدمت لكن بناءاً على بقاء ذواتها فى العدم؛ لأن المعدوم عندهم شيء، وأما الأعراض فقد اختلفوا فيها، فبعضهم منع إعادتها مطلقاً، وقال الأكثرون منهم بامتناع إعادة الأعراض التى لا تبقى كالأصوات والإرادات لاختصاصها عندهم بالأوقات، وقسموا الأعراض الباقية إلى ما يكون مقدوراً للعبد، وحكموا بأنه لا يجوز إعادتها لا للعبد ولا للرب، وإلى ما لا يكون مقدوراً للعبد، وجوزوا إعادتها..

للمزيد من التفاصيل انظر:ـــ الإرشاد لإمام الحرمين: ص ٣٧١، ونهاية الإقدام

أنه لما استحال وجوده بعد انعدامه، لكانت استحالته إما أن تكون لحقيقته، أو لما هو لازم لحقيقته، أو لأمر لازم لحقيقته، ويلزم من الأول والثانى استحالة وجود أمثاله مطلقاً، ووجوب انتفائه حالة ثبوته، وذلك محال..

وأما الثالث: فيلزم منه صحة إعادته بتقدير عدم ذلك العارض، وذلك ما أردناه(١)..

فإن قيل: الشيء بعد انتفائه لم تبق هويته وتعينه، فكيف يحكم عليه بالجواز والاستحالة؟ إذ ما ليس ثابتا فى نفسه كيف يثبت له غيره؟(٢).

والجواب عنه من وجوه ثلاثة:ـــ

الأول: أن المنع من الحكم بالجواز والاستحالة على السواد المعدوم ليس منعاً من الحكم على مطلق السواد بل منعاً من الحكم على السواد المعين، وهذا يناقض القول بأنه لا يحكم عليه أصلا..

الثانى: وهو أن القضية السلبية لا تستدعى محلا ثانياً، كما أنا نحكم على الجمع بين السواد والبياض موجوداً، فكذلك هاهنا الإمكان قضية سلبية فلا يستدعى محلا ثانياً..

الثالث: وهو أنه ليس وجود السواد وتعينه عين حقيقته، وإلا لما علمنا السواد إلا إذا علمناه موجوداً، ولكان كل ما ليس ذلك السواد لم يكن سواداً، فإذا أنتفى فهو

للشهرستانى: ص٤٦٧ وما بعدها، وأبكار الأفكار للآمدى: ٢٤٩/٤ وما بعدها، شرح المقاصد: ٣٣٨/٣ وما بعدها..

(١) قارن المحصل: ص ٢٣١، والأربعين فى أصول الدين: ص ٤٣٩ وما بعدها..

(٢) قارن المحصل نفس الصفحة..



ما انتفى من جهة ما هو سواد، وإلا لا تبقى جملة السوادات، فعلى هذا يصح الحكم على تلك الحقيقة بالجواز والاستحالة، وليس هذا مصيراً منا إلى أن المعدوم شيء؛ لأن عندهم الحقائق في العدم ثابتة متكثرة، وعندنا الثبوت من لواحق هو بما هو هو ليس بثابت ولا منفي ولا واحد ولا كثير، بل كل ذلك من لواحقه، وهذا واضح[1]..

وأما الإعادة على معنى أن الله تعالى يعيد الأجزاء المتفرقة إلى نظمها الأول، فذلك أيضا جائز، وبل أولى فإنه إذا صحت إعادة المعدوم، فلأن تجوز إعادة التركيب إليه صحة بقاء ذاته كان أولى[2]..

ـ وأما ـ[3] شبهة المنكرين للإعادة أن قالوا: لا يخلو إما أن يعيد الله تعالى الأجزاء الحاضرة عند الموت، ويلزم منه أن يبعث الأعور والأعرج يوم القيامة على تلك الصورة، أو يبعث جميع الأجزاء التي كانت له مدة عمره، ويلزم أن يبعث الجزء الواحد يداً، رأسا، قلباً؛ لأن الأجزاء البدنية دائما يغتذى البعض من البعض، وينتقل من عضو إلى عضو، ويجب أن لا يحشر الإنسان المتغذى من لحم إنسان آخر؛ لأن أجزاء مِنْ أجزاء غيره أصبحت هو، وتضيع أجزاء غيره ولا تبعث، وذلك قبيح[4]..

---

(١) قارن نهاية العقول: ٢/١٥٣ ـ أ، والمحصل: ص ٢٣٢..

(٢) انظر شرح المواقف: ٨/ ٢٣٠ وما بعدها ، وشرح المقاصد: ٣/ ٣٣٠ وما بعدها.

(٣) زيادة ليست في الأصل يقتضيها السياق..

(٤) احتج الفلاسفة المنكرون للبعث الجسماني بثلاثة أدلة حاصلها:ـ

أ ـ المعاد الجسماني متوقف على إعادة المعدوم، وهي مستحيلة، فالمعاد الجسماني مستحيل..

وجه التوقف على تقدير الإيجاد بعد الفناء ظاهر، وأما على تقدير كونه جمعاً بعد التفرق والموت فللقطع بفناء التأليف والمزاج والحياة وكثير من الأعراض والهيئات..

والجواب: هو أن إعادة المعدوم ممكنة، وليست مستحيلة.

والجواب عنه: أنه وجد من خلال الاثنين أجزاء أصلية، وأجزاء فاضلة، والأجزاء الأصلية لأحدهما فاضلة بالنسبة إلى الآخر، فإذا أعيدت تلك الأجزاء الأصلية فقد حصلت إعادة ذلك الشخص، وذلك جائز[1]..

وإذا ثبت جواز إعادة الأبدان والأجساد بدليل العقل، فاعلم أن جميع الأنبياء قد أخبروا عن وقوعه، واتفقت كلمتهم على ذلك، ولم ينكر ذلك أحد من أصحاب الشرائع وأرباب الأديان، وثبت صدق لهجتهم، ووجوب اتباع قولهم، فوجب

ب ــ المعاد الجسمانى غير ممكن؛ لأنه لو أكل إنسان إنساناً بحيث صار جزءا منه فتلك الأجزاء إما أن تعاد فيهما وهو محال، وكل ما أدى إلى المحال فهو محال، فالمعاد الجسمانى محال، وإما أن تعاد فى أحدهما فلا يكون الآخر معاداً بجميع أجزائه، وأيضا إذا كان الآكل كافراً والمأكول مؤمنا يلزم تنعيم الأجزاء العاصية أو تعذيب الأجزاء المطيعة..

والجواب: أننا نعنى بالمعاد الجسمانى إعادة الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره لا الحاصلة بالتغذية، فالمعاد من كل من الآكل والمأكول الأجزاء الأصلية الخاصة من أول العمر إلى آخره من غير لزوم فساد..

وقد ذهب بعض المعتزلة إلى أنه يجب على الحكيم حفظ الأجزاء الأصلية ليتمكن من إيصال الجزاء إلى مستحقه، وهو باطل لأنه مبنى على أصل المعتزلة الفاسد فى القول بوجوب بعض الأشياء على الله تعالى..

ج ــ لو كان البعث ممكناً فهو إما لا لغرض أو لغرض، لكن التالى باطل بشقيه فبطل المقدم، وثبت نقيضه وهو أن البعث غير ممكن..

والجواب: أنه لا يقبح خلو الفعل عن الغرض عند أهل السنة، فالله سبحانه وتعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون..

والحق أن المعاد الجسمانى لم يقم دليل من العقل على نفيه، فوجب إثباته بالآيات القرآنية الكثيرة الواردة فى شأنه مع إجرائها على ظواهرها دون تأويل.. انظر النبوات والسمعيات من مباحث علم الكلام: ص١٠١ ــ ١٠٣.

(١) قارن المحصل: ص ٢٣٣ ــ ٢٣٤..

الاعتراف به، والتصديق بوقوعه[1]..

وتتفرع على هذه الجملة مسائل:ـــ

منها: أن تعلم أن عذاب القبر حق،[2] لقوله تعالى: ﴿قَالُواْ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثۡنَتَيۡنِ﴾

---

(١) **لم يرد فى التوراة أى ذكر للمعاد البدنى، ولا نزل على موسى عليه السلام، ولكن جاء ذلك فى كتب الأنبياء الذين جاءوا بعده كحزقيل وأشعيا عليهما السلام؛ لذا اعترفت به اليهودية وأما فى الإنجيل فقد ذكر أن الأخيار يكونون كالملائكة، وتكون لهم الحياة الأبدية والسعادة العظيمة..**

وأما فى القرآن الكريم فقد وردت آيات كثيرة لا تقبل التأويل مثل قوله تعالى: ﴿ قَالَ مَنْ يُحيي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ* قُلْ يُحيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ (يـــس:٧٨ :٧٩)..

وقوله: ﴿ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ ﴾ (يـــس: ٥١)..

وقوله: ﴿ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ (الإسراء: ٥١)..

وقوله: ﴿ أَيَحْسَبُ الْأِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ* بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ ﴾ (القيامة :٣ :٤). وقوله: ﴿ يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعاً ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ ﴾ (ق:٤٤) وغير ذلك مما لا يمكن أن يحصى.

(٢) **اتفق أهل الحق على إثبات إحياء الموتى فى قبورهم، ومسألة الملكين لهم، وإثبات ثواب القبر للصالحين، وعذاب القبر للمجرمين والكافرين..**

وذهب العلاّف، وبشر بن المعتمر إلى أن من ليس بمؤمن فإنه يسأل ويعذب فيما بين النفختين أيضا..

وذهب الصالحي من المعتزلة، وابن جرير الطبرى المفسر، وبعض الكرامية إلى تجويز ذلك على الموتى فى قبورهم من غير إحياء لهم !!

وذهب بعض المعتزلة إلى أن الآلام تجتمع فى أجساد الموتى، وتتضاعف من غير حس بها، فإذا حشروا أحسّوا بها دفعة واحدة..

وأنكر ذلك كله ضرار بن عمرو، وبشر المريسى، وأكثر المتأخرين من المعتزلة. انظر:



(غافر: ١١) والإماتة مرتين لا تكون إلا بالإحياء فى القبر؛ لأن خلقهم موانا حينما كانوا نطفة وعلقة، ولا يقال بأنه إماتة..

فإن قالوا:(١) الموت مرتين لابد فيه من الإحياء ثلاث مرات، وليس فى الآية ذكر الإحياء إلا مرتين.

قلنا: نحن لا نقول بدليل الخطاب، وليس فى الإحياء مرتين ما ينفى الإحياء ثلاثا(٢) ويدل عليه أيضا قوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ (غافر: ٤٦) وجه الاستدلال به أن عذاب القيامة دائم لا ينقطع، وهذه الآية دلت على إثبات عذاب بكرة وعشيا، ولأنه فصل بين عذاب القيامة وبين عذاب ما قبله، ويدل على ثواب القبر قوله ـ ﷺ : { القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران }(٣)

مقالات الإسلاميين: ١٤٧/٢، والإرشاد: ص ٣٧٥، وأبكار الأفكار: ٣٣٢/٤..

(١) هذا هو اعتراض بعض المعتزلة وحاصله: أن ما ذكرتموه يلزم منه أن يكون الإحياء ثلاث مرات: الأول: الذى قبل القبر، والثانى: الإحياء للمسألة، والثالث: الإحياء للحشر، وهو خلاف المفهوم من الآية..

(٢) انظر تفسير الرازى: ٣٨/٢٧ وما بعدها..

(٣) رواه الترمذى فى صفة القيامة باب ٢٦..

ومن الأحاديث الدالة على إثبات نعيم وعذاب القبر ما يلى:ـ

ما روى عن النبى ـ ﷺ ـ أنه مر بقبرين فقال: { إنهما ليعذبان، وما يعذبان فى كبير، أما أحدهما فكان لا يستنزه من البول، وأما الثانى فكان يمشى بالنميمة } متفق عليه.. قوله ـ ﷺ ـ { إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه }.. رواه مسلم..

وكان رسول الله ـ ﷺ ـ يكثر فى دعائه من قوله: { اللهم إنى أعوذ بك من عذاب جهنم، ومن عذاب القبر، ومن فتنة المسيح الدجال } متفق عليه..

ومنها: أن سؤال منكر ونكير حق،[١] لورود الحديث الصحيح به،[٢] وليس يجب إنكاره لاشتمال الحديث على تسمية الملكين منكراً ونكيراً، وذلك اسم ذمّ،[٣] لأنه إنما يسميان بذلك لما يستنكره المسئول ــ من ــ[٤] رؤيتهما؛ لاسيما المعاقب[٥]ومنها: أن الميزان حق،[١] وله كفتان، ويجوز أن يُجعل فى أحد الكفتين

---

(١) قارن شرح المواقف: ٨/ ٣٣٠، وشرح المقاصد ٣/ ٢٧٣ وما بعدها.

(٢) روى الإمام مسلم فى صحيحه عن النبى ــ ﷺ ــ فى جزء من حديث طويل ما نصه:

{ أن ملكين يدخلان القبر، ويجلسان الميت ويقولان: أنت فى البرزخ، فمن ربك ومن نبيك ؟ فإن كان كافراً قال: لا أدرى، فيقولان: لادريت ولا اهتديت، وإن كان مؤمنا قال: آمنت بالله ربا، وبالإسلام دينا، وبمحمد ــ ﷺ ــ نبياً، فيفسح له فى قبره، ويرى موضعه من الجنة، ويقال له: ارقد رقدة العروس } رواه مسلم.

(٣) أنكر الجبائيان والبلخى تسمية الملكين منكراً ونكيراً مع الاعتراف بهما، وإنما المنكر: ما يصدر من الكافر عند تلجلجه إذا سئل، والنكير: تقريع الملكين له..

(٤) زيادة ليست فى الأصل يقتضيها السياق..

(٥) احتج المنكر لعذاب القبر وسؤاله بالمعقول والمنقول :ــ

أما المعقول: فلأن اللذة والألم والمسألة والتكلم لا يتصور بدون العلم والحياة، والحياة مع فساد البنية وبطلان المزاج، ولو سُلم ذلك، فإنا نرى الميت أو المقتول أو المصلوب يبقى مدةمن غير تحرك وتكلم، ولا أثر تلذذ أو تألم، وربما يدفن فى صندوق أو لحد ضيق لا يتصور فيه جلوسه على ما ورد فى الخبر، وربما يذر على صدره كف من الذرة فتُرى باقية على حالها، بل ربما تأكله السباع أو تحرقه النار، فيصير رماداً تذروه الرياح فى المشارق والمغارب، فكيف تعقل حياته وعذابه وسؤاله وجوابه؟ وتجويز ذلك سفسطة..

والجواب : أما إجمالا، فإن جميع ما ذكر مجرد استبعادات لا تنفى الإمكان قياساً على خوارق العادات، أضف إلى ذلك أن الصادق أخبر بها ، فوجب التصديق..

وأما تفصيلا: أنا لا نسلم اشتراط الحياة بالبنية، ولو سلم فيجوز أن يبقى من الأجزاء قدر ما يصلح بنيةً، والتعذيب والمسألة يجوز أن يكون للروح التى هى أجسام لطيفة، أو للأجزاء

الأصلية الباقية، فلا يمتنع أن يشاهده الناظر، ولا أن يخفيه الله تعالى عن الإنس والجن لحكمة لا اطلاع لنا عليها، ولا أن يتحقق مع كون الميت فى بطون السباع، ومن قال بالقادر المختار المحيى المميت لا يستبعد توسيع اللحد والصندوق، ولا حفظ الذرة على صدر المتحرك، والقول بأن تجويز أمثال ذلك سفسطة إنما يصح فيما لم يقم عليه الدليل، ولم يخبر به الصادق ــ ﷺ ــ..

وأما المنقول: فقد احتجوا بقوله تعالى: ﴿ لا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى وَوَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ ﴾ (الدخان:٥٦) ولو كان فى الموت حياة، ولا محالة يعقبها موت إذ لا خلاف فى إحياء الحشر، لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة..

والجواب: أن الاستثناء منقطع أى لكن ذاقوا الموتة الأولى، أو متصل على قصد المبالغة فى عدم انقطاع نعيم الجنة بالموت، بمنزلة تعليقه بالمحال، أى لو أمكنت فيها موتة، لكانت الموتة الأولى التى مضت وانقضت، لكن ذلك محال.

واحتجوا بقوله تعالى: ﴿ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحياكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحييكُمْ ﴾ (البقرة: ٢٨) ﴿ رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحييْتَنَا اثْنَتَيْنِ ﴾ (غافر: ١١).

ولو كان فى القبر إحياء لكانت الإحياءات ثلاثة: فى الدنيا، وفى القبر، وفى الحشر ولو كان فى القبر إحياء لصحّ إسماع.

والجواب: أما الآية الأولى: فيمكن حملها على جميع ما يقع بعد حياة الدنيا من الإماتة والإحياء فى الدنيا وفى القبر وفى الحشر، إذ لا دلالة للفعل على المرة، ثم الظاهر أن المراد: الإماتة فى الدنيا، والإحياء فى الآخرة، ولم يتعرض لما فى القبر لخفاء أمره وضعف أثره فلا يصلح ذكره فى معرض الدلالة على ثبوت الألوهية..

وأما الآية الثانية: فالإماتتان فى الدنيا وفى القبر، وكذا الإحياءان، وترك ما فى الآخرة لأنه مُعاين..

وأما الآية الثالثة: فتمثيل لحال الكفرة بحال الموتى، ولا نزاع فى أن الميت لا يسمع.. انظر شرح المقاصد: ٣/ ٣٦١ ــ ٣٦٦..

(١) أثبت الميزان الأشاعرة والسلف وأكثر المسلمين، وأنكره المعتزلة، لكن منهم من أحاله عقلا، ومنهم من جوزه عقلا، وإن لم يقض بثبوته كالعلاّف وبشر ابن المعتمر..



علامة الخير، فيكون ترجحها علامة للثواب، وفى الأخرى علامة الشر، فيكون ترجحها علامة العقاب، ويجوز أن توضع صحائف الأعمال من الخير فى إحدى الكفتين، وصحائف المعاصى فى الكفة الأخرى،[١]، وكل ذلك ممكن، ودليل وقوعه قوله تعالى: ﴿وَٱلۡوَزۡنُ يَوۡمَئِذٍ ٱلۡحَقُّ﴾ (الأعراف: ٨) والأخبار فيه كثيرة[٢]..

ومنها: أن الحوض حق، لقوله تعالى،[٣] ولما تواتر فيه من الأخبار،[٤] فوجب

وإنكار المعتزلة مبنى على أن الأعمال أعراض لا يمكن وزنها، فكيف إذا زالت وتلاشت؟ بل المراد به العدل الثابت فى كل شىء، ولذا ذكره بلفظ الجمع، وإلا فالميزان المشهور واحد، وأوّله بعضهم بالإدراك، فميزان الألوان البصر، والأصوات السمع، والطعوم الذوق، وكذا سائر الحواس، وميزان المعقولات: العلم والعقل..

وردّ أهل السنة: بأنه توزن صحائف الأعمال، وقيل: بل تجعل الحسنات أجساماً نورانية، والسيئات أجساماً ظلمانية، وأما لفظ الجمع فللاستعظام، وقيل: لكل مكلف ميزان، وإنما الميزان الكبير واحد إظهاراً لجلالة الأمر وعظمة المقام..

انظر أبكار الأفكار: ٣٤٥/٤، وشرح المقاصد: ٣٦٩/٣..

(١) ذهب كثير من أهل السنة إلى أن الميزان المذكور فى الآيات له كفتان ولسان وساقان، عملا بالحقيقة لإمكانها، وقد فسره الصادق المصدوق ـ ﷺ ـ فى حديثه بذلك..

سئل النبى ـ ﷺ ـ عن وزن الأعمال فقال: { إنما توزن الصحف }..

(٢) مثل قوله تعالى: ﴿ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً ﴾ (الأنبياء: ٤٧).. ﴿ وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ﴾ (الرحمن:٨)..

قوله تعالى: ﴿ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ ﴾(الأعراف:٨ : ٩) وغير ذلك.

والحق أن إثبات الميزان ممكن، إذ لو فُرض لم يلزم عنه لذاته محال، ونصوص الكتاب والسنة وإجماع الأمة دالة عليه؛ فوجب إثباته..

(٣) قال تعالى ﴿ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ﴾ (الكوثر:١).

(٤) قال رسول الله ـ ﷺ ـ : { حوضى مسيرة شهر، وزواياه سواء، ماؤه أبيض من اللبن،

التصديق به..

ومنها: أن إنطاق الجوارح حق، لقوله تعالى ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (النور: ٢٤).

ومنها: أن الصراط حق،[1] وهو جسر ممدود على وجه جهنم، لقوله تعالى:

وريحه أطيب من المسك، وكيزانه أكثر من نجوم السماء، من شرب منها فلا يظمأ أبداً }..
وقال الصحابة له ــ ﷺ ــ: أين نطلبك يوم الحشر؟ فقال على الصراط، فإن لم تجدوا فعلى الميزان، فإن لم تجدوا فعلى الحوض } رواه البخارى ومسلم وغيرهما..

(١) ذهب جمهور المتكلمين إلى إثبات الصراط على متن جهنم، وهو جسر ممدود عليها يعبر عليه جميع الخلائق من مؤمنين وغيرهم..
وأما المعتزلة، فذهب العلاّف وبشر بن المعتمر إلى جوازه دون الحكم بوقوعه، وتردد الجبائى فى نفيه وإثباته، فأثبته تارة ونفاه أخرى..
وذهب أكثر المعتزلة إلى نفى الصراط بالمعنى الذى أثبته به أهل السنة..
فقالوا: إن المراد بالصراط المذكور فى الآيات إما أن يكون بمعنى الإسلام، أو بمعنى كتاب الله أو بمعنى طريق الجنة، وقد يطلق ويراد به الطريق إلى الشىء، وهو المراد فى قوله تعالى ﴿ فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ ﴾(الصافات: ٢٣)..
وقالوا: إن كون الصراط أدق من الشعرة وأحدّ من السيف ــ كما ذهب إليه أهل السنة ــ مما يستحيل العبور عليه عقلا، وبتقدير ذلك، فإنه يلزم منه إتعاب المؤمنين، ولا تعب عليهم يوم القيامة، إذ هو من العذاب، والمؤمن غير معذب.
والجواب: أن المرور عليه غير مستحيل عقلا، لأن الله تعالى قادر على إقدار عباده على ذلك، كما أقدر بعضهم على الطيران فى الهواء والمشى على الماء، وغاية ما فى الأمر أن ذلك من خوارق العادات وقد أثبتها أهل السنة..
كذلك قولهم: فيه إتعاب للمؤمنين ممنوع، إذ ما المانع من إقدار الله تعالى لهم على ذلك من غير تعب ولا نصب ؟ انظر أبكار الأفكار: ٤/٣٤٢ ــ ٣٤٥..

علامة الخير، فيكون ترجحها علامة للثواب، وفى الأخرى علامة الشر، فيكون ترجحها علامة العقاب، ويجوز أن توضع صحائف الأعمال من الخير فى إحدى الكفتين، وصحائف المعاصى فى الكفة الأخرى،[١]، وكل ذلك ممكن، ودليل وقوعه قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ﴾ (الأعراف: ٨) والأخبار فيه كثيرة[٢]..

ومنها: أن الحوض حق، لقوله تعالى،[٣] ولما تواتر فيه من الأخبار،[٤] فوجب

وإنكار المعتزلة مبنى على أن الأعمال أعراض لا يمكن وزنها، فكيف إذا زالت وتلاشت؟ بل المراد به العدل الثابت فى كل شىء، ولذا ذكره بلفظ الجمع، وإلا فالميزان المشهور واحد، وأوّله بعضهم بالإدراك، فميزان الألوان البصر، والأصوات السمع، والطعوم الذوق، وكذا سائر الحواس، وميزان المعقولات: العلم والعقل..

وردّ أهل السنة: بأنه توزن صحائف الأعمال، وقيل: بل تجعل الحسنات أجساماً نورانية، والسيئات أجساماً ظلمانية، وأما لفظ الجمع فللاستعظام، وقيل: لكل مكلف ميزان، وإنما الميزان الكبير واحد إظهاراً لجلالة الأمر وعظمة المقام..

انظر أبكار الأفكار: ٣٤٥/٤، وشرح المقاصد: ٣٦٩/٣..

(١) ذهب كثير من أهل السنة إلى أن الميزان المذكور فى الآيات له كفتان ولسان وساقان، عملا بالحقيقة لإمكانها، وقد فسره الصادق المصدوق ـ ﷺ ـ فى حديثه بذلك..

سئل النبى ـ ﷺ ـ عن وزن الأعمال فقال: { إنما توزن الصحف }..

(٢) مثل قوله تعالى: ﴿ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً ﴾ (الأنبياء: ٤٧).. ﴿ وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ* أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ﴾ (الرحمن:٨)..

قوله تعالى: ﴿ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ* وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ ﴾(الأعراف:٨ : ٩) وغير ذلك.

والحق أن إثبات الميزان ممكن، إذ لو فُرض لم يلزم عنه لذاته محال، ونصوص الكتاب والسنة وإجماع الأمة دالة عليه؛ فوجب إثباته..

(٣) قال تعالى ﴿ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ﴾ (الكوثر:١).

(٤) قال رسول الله ـ ﷺ ـ : { حوضى مسيرة شهر، وزواياه سواء، ماؤه أبيض من اللبن،

التصديق به..

ومنها: أن إنطاق الجوارح حق، لقوله تعالى ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (النور: ٢٤).

ومنها: أن الصراط حق،(١) وهو جسر ممدود على وجه جهنم، لقوله تعالى:

وريحه أطيب من المسك، وكيزانه أكثر من نجوم السماء، من شرب منها فلا يظمأ أبداً }..

وقال الصحابة له ـ ﷺ ـ: أين نطلبك يوم الحشر؟ فقال على الصراط، فإن لم تجدوا فعلى الميزان، فإن لم تجدوا فعلى الحوض } رواه البخارى ومسلم وغيرهما..

(١) ذهب جمهور المتكلمين إلى إثبات الصراط على متن جهنم، وهو جسر ممدود عليها يعبر عليه جميع الخلائق من مؤمنين وغيرهم..

وأما المعتزلة، فذهب العلاّف وبشر بن المعتمر إلى جوازه دون الحكم بوقوعه، وتردد الجبائى فى نفيه وإثباته، فأثبته تارة ونفاه أخرى..

وذهب أكثر المعتزلة إلى نفى الصراط بالمعنى الذى أثبته به أهل السنة..

فقالوا: إن المراد بالصراط المذكور فى الآيات إما أن يكون بمعنى الإسلام، أو بمعنى كتاب الله أو بمعنى طريق الجنة، وقد يطلق ويراد به الطريق إلى الشىء، وهو المراد فى قوله تعالى ﴿ فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ ﴾(الصافات: ٢٣)..

وقالوا: إن كون الصراط أدق من الشعرة وأحدّ من السيف ـ كما ذهب إليه أهل السنة ـ مما يستحيل العبور عليه عقلا، وبتقدير ذلك، فإنه يلزم منه إتعاب المؤمنين، ولا تعب عليهم يوم القيامة، إذ هو من العذاب، والمؤمن غير معذب.

والجواب: أن المرور عليه غير مستحيل عقلا، لأن الله تعالى قادر على إقدار عباده على ذلك، كما أقدر بعضهم على الطيران فى الهواء والمشى على الماء، وغاية ما فى الأمر أن ذلك من خوارق العادات وقد أثبتها أهل السنة..

كذلك قولهم: فيه إتعاب للمؤمنين ممنوع، إذ ما المانع من إقدار الله تعالى لهم على ذلك من غير تعب ولا نصب ؟ انظر أبكار الأفكار: ٣٤٢/٤ ـ ٣٤٥..



﴿ فَاهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْجَحِيمِ ﴾ (الصافات: ٢٣) [١].

ومنها: أن الجنة والنار مخلوقتان[٢] لقوله تعالى فى صفة الجنة: ﴿ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ (آل عمران: ١٣٣) وفى النار: ﴿ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾ [٣] (البقرة: ٢٤) ولقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَىٰ عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ ﴾ [٤] (النجم: ١٣ : ١٥).

وقال تعالى لآدم ــ عليه السلام ــ ﴿ وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ ﴾[٥]

---

(١) وقد ورد أن النبي ــ ﷺ ــ أخبر عن الصراط ووصفه بأنه: { أدق من الشعرة وأحدّ من غرار السيف } وعلى جنبتيه خطاطيف وكلاليب، وأن الكلّوب منها يحتوى على عدد ربيعة ومضر، ويهوى بهم إلى قعر جهنم.. رواه البيهقى فى شعب الإيمان عن أنس.
وروى عنه ــ ﷺ ــ أنه قيل له: إذا طويت السماوات، وبُدلت الأرض، أين يكون الخلق يومئذ؟ فقال: { إنهم على جسر جهنم }.. رواه مسلم: ٤/ ٢١٥٠.
وروى عنه ــ ﷺ ــ أنه وصف حال العابرين على الصراط، فذكر منهم من هو كالبرق الخاطف، ومنهم من هو كالريح الهابّة، ومنهم من هو كالجواد، ومنهم من تخور رجلاه وتعلق يداه، ومنهم من يخر على وجهه.. رواه الحاكم فى المستدرك: ٢/ ٣٧٦ ــ ٣٧٧..

(٢) ذهب الأشاعرة إلى أن الجنة والنار اللتان هما دار الثواب والعقاب مخلوقتان الآن، وتابعهم فى ذلك من المعتزلة: الجبائى، وبشر بن المعتمر، وأبو الحسين البصري..
وذهب عبّاد الصيمرى، وضرار بن عمرو، وأبو هاشم الجبائى، والقاضى عبد الجبار إلى أنهما غير مخلوقتين الآن.. للمزيد من التفاصيل انظر:ــ أبكار الأفكار للآمدى: ٤/٣٢٧، والإرشاد:ص ٣٧٧ وما بعدها، وشرح المواقف: ٨/ ٣٨٦، وشرح المقاصد: ٣/ ٣٧٥ وما بعدها.

(٣) ووجه الاحتجاج بالآيتين أنه تعالى وصف الجنة والنار بالإعداد، وهو يدل على وجودهما؛ لاتفاق أهل اللغة على أن إعداد الشىء بشىء ينبئ عن وجوده، وثبوته والفراغ منه..

(٤) وفى الآية أخبر ﷻ عن وجود جنة المأوى، وعن مكانها ، فدلّ على كونها مخلوقة..

(٥) وفى الآية أخبر ﷻ عن إسكان آدم وحواء الجنة وإهباطهما منها مما يدل على كونها

(البقرة: ٣٥) بلام التعريف، فينصرف إلى ما هو المعلوم عند المسلمين، وليس ذلك إلا دار الثواب..

فإن قالوا: قال الله تعالى: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾[1] (القصص: ٨٨) فلو كانت مخلوقة لهلكت كلها، وذلك يناقض قوله تعالـــــى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ ﴾[2]

مخلوقة..

هذا وقد وردت فى السنة أحاديث صحيحة منها ما يخص الجنة، ومنها ما يخص النار، ومنها ما يخص كلاهما معاً :

أما الأول: فمما يدل عليه قوله ـ ﷺ ـ حكاية عن ربه { أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر } رواه مسلم..

وقوله ـ ﷺ ـ : { إن فى الجنة شجرة يسير الراكب تحتها مائة عام } رواه مسلم..

وأما الثانى: فما رواه أبو هريرة ـ ﷺ ـ أنه قال: كنا مع رسول الله ـ ﷺ ـ إذ سمع رجَّة، فقال النبى ﷺ :ـ { أتدرون ما هذا؟ قلنا: الله ورسوله أعلم } قال: هذا حجر رُمى فى النار منذ سبعين خريفاً، فهو يهوى فى النار إلى حين انتهى إلى قعرها }.. رواه مسلم: ٤/٢١٨٤ ـ ٢١٨٥..

وأيضا قوله ـ ﷺ :ـ { رأيت عمرو بن عامر الخزاعى فى النار } رواه مسلم..

وأما الثالث: فقال رسول الله ـ ﷺ :ـ { احتجت الجنة والنار ، فقالت هذه: يدخلنى الجبارون والمتكبرون وقالت هذه: يدخلنى الضعفاء والمساكين، فقال الله ﷻ لهذا: أنت عذابى أعذب بك من أشاء، وقال لهذه: أنت رحمتى أرحم بك من أشاء، ولكل واحدة منكما ملؤها }.. رواه مسلم: ٤/٢١٨٦..

(١) وحجة الخصم: أن الآية دالة على فناء كل مخلوق، فيدخل فيه الجنة والنار، وهذا يدل على أنهما غير مخلوقتين الآن.

والجواب: لا نسلم العموم، وإن سلمنا فمعنى الآية كما قال ابن عباس: كل حى ميت، كما أننا نحمل الهلاك على غير الفناء، أو تفنيان لحظة، وهو لا ينافى الدوام عُرفاً.

(٢) استدل المخالف بهذه الآية بقوله : أن الجنة لو كانت موجودة لكانت دائمة، ودوام أكلها



(الرعد: ٣٥)..

قلنا: من الجائز أن يكون زمان العدم يسيراً بالنسبة إلى زمان الوجود، فيصح إطلاق لفظ الدائم عليه[١]..

والضابط في جميع هذه الأبواب أن كل ذلك ممكن، وقد ورد الخبر الصدق به، فوجب تصديقه[٢]..

وإذ قد بلغنا هذا المبلغ من كتابنا هذا، فلنختم حامدين لله تعالى، ومصليين على النبي محمد المصطفى وآله..

وظلها محال لقوله تعالى: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ (القصص: ٨٨) فدل ذلك على أنها غير مخلوقة الآن، وإنما تخلق بعد فناء كل مخلوق.

والجواب: قال المفسرون: المراد بالأكل: المأكول وهو ثمر الجنة، وذلك غير دائم ضرورة فنائه عند أكل أهل الجنة له، فيحمل دوام الأكل على تجدده من غير انقطاع، وذلك لا ينافي عدم الجنة..

انظر أبكار الأفكار: ٤/٣٢٧ ــ ٣٣١، وشرح المقاصد: ٣/ ٣٥٧ ــ ٣٦١..

(١) انظر تفسير الرازي : ٢٢ / ٨٣ – ٨٤.

(٢) قارن المحصل: ص ٢٣٥..

يقول الرازي: { والله تعالى عالم بالكل، وكان خبر الصادق عنها مفيداً للعلم بوجوبها وصحتها }..



قائمة المراجع

أولا: القرآن الكريم..

ثانياً : كتب السنة..

ثالثاً: مؤلفات الإمام الرازى:ـــ

١ ـــ الأربعين فى أصول الدين ـــ طبعة بيروت ـــ ٢٠٠١م..

٢ ـــ أساس التقديس بتحقيق الدكتور أحمد حجازى السقا ـــ طبعة المكتبة الأزهرية للتراث ـــ.

٣ ـــ أسرار التنزيل وأنوار التأويل ـــ طبعة بيروت ـــ ٢٠٠٤م.

٤ ـــ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين بتحقيق الأستاذ طه عبد الرءوف سعد ـــ طبعه مكتبة الكليات الأزهرية ـــ.

٥ ـــ التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب ـــ طبعة المكتبة التوفيقية بالقاهرة ـــ.

٦ ـــ كتاب الخمسين فى أصول الدين ـــ طبعه كردستان سنة ١٣٢٨هـــ ـــ.

٧ ـــ شرح الإشارات والتنبيهات { لابن سينا } ـــ مطبوع مع شرح الطوسى، المطبعة الخيرية بالقاهرة سنة ١٣٢٥هـــ..

٨ ـــ شرح عيون الحكمة لابن سينا ـــ بتحقيق الدكتور أحمد حجازى السقا ـــ طبعة مكتبة الكليات الأزهرية..

٩ ـــ عصمة الأنبياء ـــ بتحقيق الدكتور أحمد حجازى السقا ـــ طبعة الكليات الأزهرية ـــ.

١٠ ـــ لباب الإشارات ـــ بتحقيق الدكتور أحمد حجازى السقا ـــ طبعة الكليات

الأزهرية ـــ.

١١ ـــ لوامع البينات فى شرح أسماء الله الحسنى ـــ بتحقيق الأستاذ طه عبد الرءوف سعد، طبعة المكتبة الأزهرية للتراث ـــ.

١٢ ـــ المباحث المشرقية ـــ مطبوع فى حيدر آباد سنة ١٣٤٣ هـــ ـــ.

١٣ ـــ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، بتحقيق الدكتور حسين آتاى ـــ طبعة الأزهرية للتراث ـــ.

١٤ ـــ المحصول فى أصول الفقه ـــ طبعة دار الحديث بالقاهرة سنة ٢٠٠٤م ـــ.

١٥ ـــ المطالب العالية من العلم الإلهى ـــ بتحقيق الدكتور أحمد حجازى السقا ـــ طبعة بيروت ـــ.

١٦ ـــ المعالم فى أصول الدين ـــ بتحقيق الشيخ طه عبد الرءوف سعد ـــ طبعة الأزهرية للتراث ـــ.

١٧ ـــ الملخص فى الحكمة والمنطق ـــ مخطوط مصور فى معهد المخطوطات تحت رقم ٣٧٦ عن أحمد الثالث باستانبول ٣٢٢٤ ـــ.

١٨ ـــ مناقب الإمام الشافعى ـــ طبعة القاهرة بدون تاريخ ـــ.

١٩ ـــ نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز ـــ طبعة مكتبة الآداب بالقاهرة سنة ١٣١٧هـــ.

٢٠ ـــ نهاية العقول فى دراية الأصول ـــ مخطوط فى جزعين فى دار الكتب المصرية، توحيد تحت رقم ٧٤٨.

رابعاً: كتب فى علم الكلام والفلسفة:ـــ

٢١ ـــ الإبانة عن أصول الديانة ـــ لأبى الحسن الأشعرى ـــ بتحقيق الدكتورة

فوقية حسين طبعة القاهرة ١٩٦٥م ــ.

٢٢ ــ أبكار الأفكار فى أصول الدين ــ لسيف الدين الآمدى ــ بتحقيق الدكتور أحمد المهدى، طبعة دار الكتب المصرية ٢٠٠٠م ــ.

٢٣ ــ اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية ــ لابن قيم الجوزية ــ طبعة دار الحديث ــ.

٢٤ ــ إحياء علوم الدين ــ للإمام الغزالى– طبعة الحلبى ــ.

٢٥ ــ الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ــ طبعة بيروت ــ.

٢٦ ــ الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد ــ لإمام الحرمين الجوينى ــ طبعة الخانجى بتحقيق الدكتور: محمد يوسف موسى ــ.

٢٧ ــ الإشارات والتنبيهات ــ لابن سينا ــ بتحقيق د٠ سليمان دنيا ــ طبعة دار المعارف بمصر ــ.

٢٨ ــ إشارات المرام للبياضى ــ طبعة الحلبى ــ.

٢٩ ــ أصول الدين ــ لعبد القاهر البغدادى ــ طبعة دار الكتب العلمية بيروت ــ.

٣٠ ــ أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى ــ تأليف الدكتور محمد على أبو ريان ــ طبعه مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٥٩م.

٣١ ــ الاقتصاد فى الاعتقاد ــ للإمام الغزالى طبعة الحلبى ــ.

٣٢ ــ اقتناص العوالى من اقتصاد الغزالى للدكتور محمد ربيع جوهرى ــ دار الطباعة المحمدية ــ.

٣٣ ــ إلجام العوام عن علم الكلام ــ للغزالى ــ المطبعة المنيرية بمصر سنة ١٣٥١هـ ــ.

٣٤ ــ الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به للقاضى الباقلانى ــ بتحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى ــ المكتبة الأزهرية للتراث ــ.

٣٥ ــ الآمدى وآراؤه الكلامية للدكتور حسن الشافعى ــ طبعة دار السلام ٢٠٠١م ــ.

٣٦ ــ إيثار الحق على الخلق لابن الوزير اليمانى ــ طبعة بيروت ــ.

٣٧ ــ بحر الكلام ــ لأبى المعين النسفى الماتريدى ــ مطبعة كردستان العلمية ــ سنة ١٩١١هـ ــ.

٣٨ ــ تاريخ الفلسفة اليونانية ــ ليوسف كرم ــ لجنة التأليف والترجمة بمصر، سنة ١٩٥٨م ــ.

٣٩ ــ تبصرة الأدلة ــ لأبى المعين النسفى ــ مخطوط فى دار الكتب المصرية، توحيد ٤٢ ــ.

٤٠ ــ التبصير فى الدين ــ لأبى المظفر الأسفراييني ــ تحقيق الشيخ الكوثرى، طبعة المكتبة الأزهرية للتراث.

٤١ ــ تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ــ لابن سينا ــ طبعة بيروت ــ.

٤٢ ــ تقريب المرام فى شرح تهذيب الكلام ــ للشيخ عبد القادر السندجي، طبعة جامعة الأزهر ــ.

٤٣ ــ تلخيص المحصل ــ لنصير الدين الطوسى ــ مطبوع بهامش المحصل للرازى ــ.

٤٤ ــ التمهيد فى أصول الدين ــ لأبى المعين النسفى ــ مخطوط فى دار الكتب المصرية ١٧٢ توحيد ــ.

٤٥ ــ التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ــ لأبى

بكر الباقلانى ــ بتحقيق الأستاذ محمود الخضيرى ، والدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، طبعة مصر سنة ١٩٤٧م ــ.

٤٦ ــ التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ــ لأبى الحسين الملطى ــ بتحقيق الشيخ الكوثرى، طبعة الأزهرية للتراث ــ.

٤٧ ــ تهافت الفلاسفة ــ لأبى حامد الغزالى ــ تحقيق د٠ سليمان دنيا ــ دار المعارف بمصر ــ.

٤٨ ــ تهافت الفلاسفة ــ لعلاء الدين الطوسى ــ طبعة دار الكتب العلمية بيروت ــ.

٤٩ ــ كتاب التوحيد ــ لأبى منصور الماتريدى ــ تحقيق د٠ فتح الله خليف ــ دار المعرفة الجامعية ــ.

٥٠ ــ حاشية الأمير على الجوهرة للشيخ محمد الأمير ــ طبعة الحلبى ــ.

٥١ ــ حاشية البيجورى على متن السنوسية ــ طبعة الحلبى ــ.

٥٢ ــ حاشية السيالكوتى والخيالى على شرح العقائد النسفية ــ طبعة صبيح ــ.

٥٣ ــ حاشية الدسوقى على أم البراهين ــ طبعة الحلبى ــ.

٥٤ ــ حاشية الشيخ إسماعيل الحامدى على شرح السنوسية ــ طبعة الحلبى ــ.

٥٥ ــ رسائل الكندى الفلسفية ــ تحقيق د٠ محمد عبد الهادى أبو ريدة ــ طبعة دار الفكر العربى سنة ١٩٥٠م ــ.

٥٦ ــ الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية ــ لأبى عذبة ــ طبعة حيدر آباد بالهند سنة ١٣٢٢هـ ــ.

٥٧ ــ الشامل فى أصول الدين ــ لإمام الحرمين الجوينى ــ طبعة دار الكتب العلمية

بيروت ــ.

٥٨ ــ شرح المواقف ــ للسيد الشريف الجرجانى ــ طبعة مطبعة السعادة ١٩٠٨م ــ.

٥٩ ــ شرح المقاصد ــ للعلامة السعد التفتازانى ــ طبعة بيروت ــ.

٦٠ ــ شرح الأصول الخمسة ــ للقاضى عبد الجبار ــ بتحقيق د٠ عبد الكريم عثمان، طبعة مكتبة وهبة سنه ١٩٦٥م ــ.

٦١ ــ شرح البيجورى على الجوهرة ــ للشيخ إبراهيم البيجورى ــ طبعة الحلبى ــ.

٦٢ ــ شرح العقائد النسفية ــ للعلامة السعد التفتازانى ــ بتحقيق د٠ أحمد حجازى السقا، طبعة الأزهرية للتراث ــ.

٦٣ ــ شرح الجلال الدوانى على العقائد العضدية ــ طبعة صبيح ــ.

٦٤ ــ شرح الخريدة ــ للشيخ أحمد الدردير ــ طبعة الحلبى ــ.

٦٥ ــ الشفاء لابن سينا ــ الجزء الأول من الإلهيات ــ المطبعة الأميرية سنة ١٩٦٠م ــ.

٦٦ ــ العقيدة النظامية ــ لإمام الحرمين الجوينى ــ بتحقيق الشيخ الكوثرى، طبعة الأزهرية للتراث ــ.

٦٧ ــ عيون المسائل ــ للفارابى ــ طبعة صبيح ــ.

٦٨ ــ غاية المرام فى علم الكلام ــ للآمدى ــ تحقيق د٠ حسن الشافعى، طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ــ.

٦٩ ــ فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ــ للمرحوم / محمد صالح

الزركان ــ طبعة بيروت ــ.

٧٠ ــ الفرق بين الفرق ــ لعبد القاهر البغدادى ــ طبعة بيروت ــ.

٧١ ــ الفصل فى الملل والأهواء والنحل ــ لابن حزم ــ تحقيق د٠ عبد الرحمن عميرة ــ طبعة بيروت ــ.

٧٢ ــ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ــ لابن رشد ــ طبعة صبيح ــ.

٧٣ ــ فصوص الحكم ــ لابن عربى ــ طبعة الحلبى ــ.

٧٤ ــ الفلسفة الإغريقية ــ للدكتور محمد غلاب ــ مكتبة الأنجلو المصرية ــ.

٧٥ ــ فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ــ لأبى حامد الغزالى ــ طبعة الجندى ــ.

٧٦ ــ القسطاس المستقيم ــ للغزالى ــ طبعة السعادة ــ.

٧٧ ــ اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ــ لأبى الحسن الأشعرى ــ تحقيق د٠ حمودة غرابة طبعة الأزهرية للتراث ــ.

٧٨ ــ محاضرات فى التوحيد للأستاذ الدكتور محيى الدين الصافى ــ دار الطباعه المحمدية ــ.

٧٩ ــ لمع الأدلة ــ لإمام الحرمين ــ طبعة الأزهرية للتراث ــ.

٨٠ ــ المجموع المحيط بالتكليف ــ للقاضى عبد الجبار ــ تحقيق عمر السيد عزمى، طبعة دار الكتب المصرية ــ.

٨١ ــ مجموعة رسائل ابن تيمية ــ طبعة دار الحديث ــ.

٨٢ ــ مذهب الذرة عند المسلمين ــ للدكتور بينيس، ترجمة د٠ أبو ريدة، مكتبة

النهضة المصرية ـــ.

٨٣ ـــ المسايرة فى علم الكلام ـــ للكمال بن الهمام ـــ طبعة صبيح ـــ.

٨٤ ـــ مشكاة الأنوار ـــ لأبى حامد الغزالى ـــ طبعة السعادة بمصر ـــ.

٨٥ ـــ معارج القدس ـــ لأبى حامد الغزالى ـــ طبعة السعاده بمصر ـــ.

٨٦ ـــ معراج السالكين ـــ لأبى حامد الغزالى ـــ طبعة السعادة بمصر ـــ.

٨٧ ـــ المعتبر فى الحكمة ـــ لأبى البركات البغدادى ـــ طبعة حيدر آباد ١٣٥٨هـ ـــ

٨٨ ـــ المعتزلة ـــ لزهدى جار الله ـــ طبعة الأزهرية للتراث ـــ.

٨٩ ـــ المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ـــ للقاضى عبد الجبار ـــ نشره وزارة الثقافة والإرشاد القومى ـــ.

٩٠ ـــ مفتاح دار السعادة ـــ لابن قيم الجوزية ـــ دار الحديث ـــ.

٩١ ـــ مقالات الإسلاميين ـــ للشيخ الأشعرى ـــ تحقيق الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد، طبعة المكتبة العصرية، بيروت ـــ.

٩٢ ـــ مقاصد الفلاسفة ـــ للغزالى ـــ طبعة بيروت ـــ.

٩٣ ـــ المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى ـــ للغزالى ـــ طبعة صبيح ـــ.

٩٤ ـــ الملل والنحل للشهرستانى ـــ طبعة الحلبى ـــ.

٩٥ ـــ مناهج الأدلة فى عقائد الملة ـــ لابن رشد ـــ طبعة صبيح ـــ.

٩٦ ـــ المنقذ من الضلال ـــ للغزالى ـــ تحقيق د٠ عبد الحليم محمود ـــ طبعة دار المعارف بمصر ـــ.

٩٧ ـــ منهاج العارفين ـــ للغزالى ـــ مطبعة السعادة ـــ.

٩٨ ـ موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول لابن تيمية ـ طبعة دار الحديث القاهرة ـ.

٩٩ ـ مطالع الأنظار للأصفهانى ـ طبعة صبيح ـ.

١٠٠ ـ النبوات والسمعيات من مباحث علم الكلام للأستاذ الدكتور محيى الدين الصافى ـ دار الطباعة المحمدية.

١٠١ ـ النجاة لابن سينا ـ تحقيق د. ماجد فخرى ـ طبعة بيروت ـ.

١٠٢ ـ نهاية الإقدام فى علم الكلام ـ للشهرستانى ـ طبعة بيروت ـ.

١٠٣ ـ نشر الطوالع للعلامة المرعشلى ـ طبعة الحلبى ـ.

١٠٤ ـ هوامش على الاقتصاد فى الاعتقاد ـ للأستاذ الدكتور / محمد عبد الفضيل ـ دار الطباعة المحمدية ـ.

١٠٥ ـ هوامش على النظامية ـ للأستاذ الدكتور / محمد عبد الفضيل ـ دار الطباعة المحمدية ـ.

١٠٦ ـ الوجود الحق وخطاب الشهود الصدق ـ لعبد الغنى النابلسى ـ مخطوط فى دار الكتب المصرية ـ علم الكلام طلعت ٤٦٩ ـ.

خامساً: كتب علمة:ـ

١٠٧ ـ إخبار العلماء بأخبار الحكماء ـ للقفطى ـ طبعة بيروت ـ.

١٠٨ ـ إعجاز القرآن ـ للقاضى الباقلانى ـ طبعة الحلبى على هامش الإتقان فى علوم القرآن ـ.

١٠٩ ـ الأعلام ـ لخير الدين الزركلى ـ طبعة بيروت ـ.

١١٠ ـ البداية والنهاية ـ لابن كثير الدمشقى ـ طبعة دار المنار بالقاهرة ـ.

١١١ ـ تاريخ الإسلام ـ للحافظ الذهبى ـ طبعة بيروت ـ.

١١٢ ـ الذيل على الروضتين ـ لأبى شامة المقدسى ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٤٧م ـ.

١١٣ ـ سير أعلام النبلاء ـ للحافظ الذهبى ـ طبعة دار الحديث بالقاهرة ـ.

١١٤ـ شذرات الذهب ـ لابن العماد الحنبلى ـ مكتبة القدسى سنة ١٩٥١ ـ.

١١٥ ـ السيرة النبوية ـ لابن هشام ـ طبعة الحلبى ـ.

١١٦ ـ الشفاء للقاضى عياض ـ طبعة الحلبى ـ.

١١٧ ـ صفة الصفوة ـ لابن الجوزى ـ طبعة دار الحديث بالقاهرة ـ.

١١٨ ـ طبقات الشافعية الكبرى ـ لتاج الدين السبكى ـ طبعة بيروت ـ.

١١٩ ـ طبقات ابن سعد ـ طبعة بيروت ـ.

١٢٠ ـ طبقات المعتزلة ـ للقاضى عبد الجبار طبعة السعادة ـ.

١٢١ ـ طبقات المفسرين ـ للحافظ السيوطى ـ طبع ليدن ـ.

١٢٢ ـ عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ـ لابن أبى أصيبعة ـ طبعة بيروت ـ.

١٢٣ ـ الكامل لابن الأثير ـ طبعة مصر سنة ١٣٠٢هـ ـ.

١٢٤ ـ كشف الظنون ـ لحاجى خليفة ـ طبع استانبول سنة ١٩٤١م ـ.

١٢٥ ـ مرآة الجنان وعبرة اليقظان ـ لليافعى المدنى المكى ـ طبع حيدر آباد سنة ١٣٣٩هـ ـ.

١٢٦ ـ مرآة الزمان ـ لسبط ابن الجوزى ـ طبع شيكاغو سنة ١٩٠٧م ـ.

١٢٧ ـ معجم البلدان ـ لياقوت الحموى ـ طبع مصر سنة ١٩٠٦م ـ.

١٢٨ ـ النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى طبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٦م.

٩٨ ــ موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول لابن تيمية ــ طبعة دار الحديث القاهرة ــ.

٩٩ ــ مطالع الأنظار للأصفهانى ــ طبعة صبيح ــ.

١٠٠ ــ النبوات والسمعيات من مباحث علم الكلام للأستاذ الدكتور محيى الدين الصافى ــ دار الطباعة المحمدية.

١٠١ ــ النجاة لابن سينا ــ تحقيق د٠ ماجد فخرى ــ طبعة بيروت ــ.

١٠٢ ــ نهاية الإقدام فى علم الكلام ــ للشهرستانى ــ طبعة بيروت ــ.

١٠٣ ــ نشر الطوالع للعلامة المرعشلى ــ طبعة الحلبى ــ.

١٠٤ ــ هوامش على الاقتصاد فى الاعتقاد ــ للأستاذ الدكتور / محمد عبد الفضيل ــ دار الطباعة المحمدية ــ.

١٠٥ ــ هوامش على النظامية ــ للأستاذ الدكتور / محمد عبد الفضيل ــ دار الطباعة المحمدية ــ.

١٠٦ ــ الوجود الحق وخطاب الشهود الصدق ــ لعبد الغنى النابلسى ــ مخطوط فى دار الكتب المصرية ــ علم الكلام طلعت ٤٦٩ ــ.

خامساً: كتب عامة:ــ

١٠٧ ــ إخبار العلماء بأخبار الحكماء ــ للقفطى ــ طبعة بيروت ــ.

١٠٨ ــ إعجاز القرآن ــ للقاضى الباقلانى ــ طبعة الحلبى على هامش الإتقان فى علوم القرآن ــ.

١٠٩ ــ الأعلام ــ لخير الدين الزركلى ــ طبعة بيروت ــ.

١١٠ ــ البداية والنهاية ــ لابن كثير الدمشقى ــ طبعة دار المنار بالقاهرة ــ.

١١١ ـ تاريخ الإسلام ـ للحافظ الذهبى ـ طبعة بيروت ـ.

١١٢ ـ الذيل على الروضتين ـ لأبى شامة المقدسى ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٤٧م ـ.

١١٣ ـ سير أعلام النبلاء ـ للحافظ الذهبى ـ طبعة دار الحديث بالقاهرة ـ.

١١٤ـ شذرات الذهب ـ لابن العماد الحنبلى ـ مكتبة القدسى سنة ١٩٥١ ـ.

١١٥ ـ السيرة النبوية ـ لابن هشام ـ طبعة الحلبى ـ.

١١٦ ـ الشفاء للقاضى عياض ـ طبعة الحلبى ـ.

١١٧ ـ صفة الصفوة ـ لابن الجوزى ـ طبعة دار الحديث بالقاهرة ـ.

١١٨ ـ طبقات الشافعية الكبرى ـ لتاج الدين السبكى ـ طبعة بيروت ـ.

١١٩ ـ طبقات ابن سعد ـ طبعة بيروت ـ.

١٢٠ ـ طبقات المعتزلة ـ للقاضى عبد الجبار طبعة السعادة ـ.

١٢١ ـ طبقات المفسرين ـ للحافظ السيوطى ـ طبع ليدن ـ.

١٢٢ ـ عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ـ لابن أبى أصيبعة ـ طبعة بيروت ـ.

١٢٣ ـ الكامل لابن الأثير ـ طبعة مصر سنة ١٣٠٢هـ ـ.

١٢٤ ـ كشف الظنون ـ لحاجى خليفة ـ طبع استانبول سنة ١٩٤١م ـ.

١٢٥ ـ مرآة الجنان وعبرة اليقظان ـ لليافعى المدنى المكى ـ طبع حيدر آباد سنة ١٣٣٩هـ ـ.

١٢٦ ـ مرآة الزمان ـ لسبط ابن الجوزى ـ طبع شيكاغو سنة ١٩٠٧م ـ.

١٢٧ ـ معجم البلدان ـ لياقوت الحموى ـ طبع مصر سنة ١٩٠٦م ـ.

١٢٨ ـ النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى طبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٦م.

١٢٩ ــ هدية العارفين ــ لإسماعيل باشا البغدادى ــ طبعة استانبول سنة ١٩٥٥م.

١٣٠ ــ وفيات الأعيان ــ لابن خلكان ــ طبعة النهضة المصرية سنة ١٩٤٨م ــ.

١٣١ ــ الوافى بالوفيات ــ لصلاح الدين الصفدى ــ طبعة دمشق سنة ١٩٥٦م ــ.

قام بالتصحيح والمراجعة اللغوية

أ.محمد عبد الرحمن الشاغول

الروضة الشريفة للبحث العلمي وتحقيق التراث

ومراجعة الرسائل العلمية

ت: ٠١٢٠٣٨١٥٢٠-٣٥٤٥٩٧٥٠

Email: ALRAWDA_SH@YAHOO.COM



فهرس

كتاب الإشـــارة في علـم الكلام

للإمام فخر الدين الرازي

الموضـــــــــــــــــــــــــــوع	الصفحة

مِنْ تُرَاثِ الرَّازِى

الناشر

المكتبة الأزهرية للتراث — الجزيرة للنشر والتوزيع

٩ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر الشريف - ت: ٢٥١٢٠٨٤٧